غالي شكري

أقنعة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة

أقنعـــة الإرهـــاب

البحث عن علمانية جديدة

اهداءات ١٩٩٨

مؤسسة الاهرام للنشر والتوزيع
القاهرة

الغلاف بريشة الفنان
أحمــد مرســى

الاخراج الفنى والتنفيذ :
صبرى عبد الواحد

د. غالى شكرى

أقنعــة الإرهــــاب

البحث عن علمانية جديدة

إلى ذكرى ممدوح عزت

نذر حياته حتى اللحظة الأخيرة لمقاومة
الإرهاب ومن أجل حقوق الإنسان

بـرولــــوج

رســـالتان

الأولى : من فـرج فودة :

من الخلف اغـمـدت رصـاصـتك، ولكني رايتك. رايت عـينيك المفتوحتين على آخرهما، ورايت فمك المزموم الشفتين، ورأيت العزم فى ساعديك. أنت لا تعرفني، وربما لم تقرأ لي حرفا، ولكني أعرفك.

أعرفك من قبل ان تاتي إلى هذه الدنيـا، منذ لم يجد ابوك وامك من مـسـرات الدنيـا ولذائذها سـوى ان يمنحـانك الحـيـاة. تلك هي «ارخص ليالي» يوسف إدريس.

كـان اخـوتك ينامـون تحت فـراش والديك. أربعــة جـدران تضم الجـمـيع فوق السطوح السـاخنة والبـاردة. في هذه الغرفـة الراقـصــة شتـاء يجـود سقفها بمـاء الشرب هـاطلا من السمـاء مـباشرة و تصلى صيفا حـتى لا تتجـاوز الشمس حـدودها فـلا تحرق الخـبـز الذى قـددته اشعتها، عشت عمرك مشدوداً بين الرقص المثلج والصلاة الساخنة.

كان أبوك هو الذى يرسلك إلى العم جرجس لتاتيه بما لذّ وطاب من الجبن والزيتـون، وكـانت أمك هي التي تحـملك كـعك العـيـد إلى الست جميانة. وكنت وأخوتك تلعبون في الحارة مع إبراهيم وسعدية وبطرس وحنان وعـبـد الله وعـبـد السـيّد، تحكون الحـواديت وتغنون المواويل وتتعاركون وأنتم تشدّون الحبل وأنتم تقفزون السيجة وترمون النحلة.

وكانت الحارة تبدأ بالمسجد العتيق الجميل وتنتهي بالكنيسة التي تصطف بجوارها مقاعد عم علي صاحب المقهى الصغير المتهالك ، يجلس عليها الشيوخ والشباب يلعبون الطاولة والكوتشينة .

في السادسة من عمرك ذهبوا بك إلى المدرسة البعيدة من الحيّ . ثار الخلاف بين الأب الذي يريدك أن تتعلم «صنعة» في ورشة النجارة أو الحدادة المجاورة ، وبين الأم التي أصرت على أن تدخل المدرسة وتفك الخط .

وذات يوم أثناء عودتك من المدرسة - هل تذكر - قابلك بطرس فلم تقف وتصافحه كما هي عادتك . قلت لوالدتك في السرّ : لن ألعب معه بعد الآن ، لأنه وأهله أجمعين سوف يذهبون إلى النار . هكذا قال «الأستاذ» ، وهكذا قرأت في كتاب المحفوظات . وطلبت من والدك ألا يرسلك إلى دكان جرجس مرة أخرى ، ولم تقل «العم» كما تعودت . واندهش أبواك من هذا الكلام الذي كبر واستطال عاماً بعد عام . كان زملاؤك الأقباط يحفظون آيات من القرآن مثلك ، ويذهبون كلّ أسبوع إلى «مدارس الأحد» لقراءة الإنجيل . وفي شهر رمضان لا يفطرون في الشارع أو في المدرسة ، وبعض آبائهم كانوا يفطرون في المغرب مع والدك وآخرين من أهل الحارة . ولكن هذه العادات تغيرت فجأة .

وذات يوم آخر ، أنت لا تنساه ، قال الأب أنه سمع وشاهد في التليفزيون عند أحد الأصحاب كلاماً قريبا مما سبق أن سمعته في المدرسة عن الكفرة والمشركين وأعداء الله . ولم تفهم والدتك هذا الكلام ، وكانت ما تزال تتبادل الزيارات مع الست جميانة . ولكن والدك طلب إليها أن تزورها في السرّ ، وطلب من أختيك أن ترتديا الحجاب ، ولم تفهم الاثنتان سببا لذلك ، ولكنهما فرحا بالثياب الجديدة .

ولم تستطع أن تدخل المدرسة الثانوية ، وفي اليوم الذي قررت فيه أن تقدم أوراقك إلى المعهد المتوسط ، رأيت مشهداً لم يخطر ببالك من قبل. كانت الكنيسة الواقعة في نهاية الحارة تحترق ، وقد ازدحم الأهالي وهم يطفئون النيران : عم جابر والحاج محمود والجزار والبقال والنجار والحداد والشيخ صابر والأسطى علوان والمعلم جورج والمقدس

عبد السيد. ونجح الجميع فى السيطرة على اللهب فلم يمت احد ، وإن احترقت بعض الكراسي والأبواب والستائر . وهرولت انت مسرعا إلى البيت الذى كان خاليا إلاّ من اخيك الأصغر .

وفى المساء كانت الحارة تضرب أخماساً فى أسداس عما جرى . اما انت فقد ذهبت إلى موعدك الذى لم تفش سره لأحد . قال لك ذلك الشاب الطويل الأسمر : إياك ان تحزن مما رايته اليوم . ما هى إلاّ بداية النهاية للكفر . وإياك أن تظن الكفر مقصور على غير المسلمين ، فالكفر يملأ دنيا المسلمين وغيرهم . الجميع يعيشون فى الجاهلية ، وإن تلَبّسوا مسوح الإسلام أو غيره من الأديان . انت الآن تولد مسلماً للمرة الأولى . دعك هذه اللحظة من الكفار حتى لو كانوا من اهل بيتك . إنهم اعداؤك ، اعداؤنا ، أعداء الله ورسوله . لا تنظر وراءك ، اترك كل مالك فى الدنيا واتبعنى .

اصغيت إلى الصوت فى خشوع المتبتلين . وفقد الجميع عنوانك منذ ذلك الحين .

لم يكن لك عنوان .

كنت تنتقل من عنوان إلى آخر ، ربما مرات فى الليلة الواحدة . امسيت صديقا لليل والصمت ولغة العيون والخوف والأسرار الغامضة . ولا بد انك شعرت بانك جزء متواضع ولكنه يزداد أهمية فى «بيت» كبير له أرض وسقف وجدران ومدخل ومخرج . انت من أهل هذا البيت ، لست ضيفا ولا شريدا فى ماوى للعجزة والأيتام وأبناء السبيل . لم يعد الجوع إلى الرغيف أو الأنثى يطاردك ، وإنما الجوع لأن يتسع هذا البيت ليشمل الدنيا كلها هو الذى يدفىء صدرك بنيران الطموح لأن يكون لك دور فى بناء هذا البيت وتوسيعه .

وفى إحدى ظلمات الليل وفى رقعة من الصمت والسر والخوف الغامض قيل لك إن المسدس هو الذى يبنى البيت الجديد ، وهو الذى يحقق وجودك ويكسبه معنى . به تطهر الإسلام من الجاهلية الجديدة وتفتح دياراً للإسلام ما زالت فى غيبوبة الكفر .

قيل لك أن لا ولادة بغير الدم ، وإنك تولد الآن للمرة الأولى ، فإحرق الذاكرة التى عشت بها حتى الآن ، نحن ابوك وامك واخوتك ، لا عائلة لك سوانا . لا أمس لك ، انسى كل ما تعلمته وعرفته من قبل . التاريخ يبدأ هنا والآن . وفى البدء كانت الرصاصة ، وفى المنتهى كذلك . الرصاصة هى التاريخ والجغرافيا ، والحياة لمن يطلقها أولاً .

كنت صامتا ترتعد فى داخلك ، ولكنك كسوت وجهك بقناع نسجته من خيوط الطاعة والصرامة . حاولت أن تلغى ذاكرتك وانت تقسم على تنفيذ المهمة «المقدسة» ، لم تتذكر شيئا . كانت أعماقك ترتجف . فى البدء كان القتل . هذا كل ما وعيته وأنت تتلمس الجسم البارد للمدفع الرشاش. القتل فالقتل ثم القتل . الحرارة تنبثق فى رأسك . ينبوع ساخن يتفجر فى اعضائك . انت لا تعرفنى . رسموا لك الخرائط والبدائل والوجوه والأزياء . خطوط متقاطعة والوان واحجام وكتل وفراغات وأضواء وظلال ، كلها من ورق بلا حياة . وحين وقفت تنتظرنى كان لديك الوقت لتفكر او تتامل او تتذكر . ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث . توقفت كل اجهزة الرأس . تعطلت كل الحواس ما عدا العين تقطر والساعد يمسك بالمدفع . فجاة انبثق داخلك ضوء يشبه الحلم إنك مثل المدفع مجرد قطعة من الحديد ، اداة ، وسيلة . وكادت الأسئلة تبرق فى مخيلتك : لماذا ؟ لماذا ؟لماذا ؟ ولكن الوقت قد فات . ضغطت عليك الأعصاب : ما علاقة الإسلام بما سيجرى بعد لحظات ؟ ماذا صنع «الهدف» ، هذا الرجل الذى سأذبحه بعد دقائق ؟ ماذا سيحدث لأبى وامى وإخوتى وأهل الحارة ومصر كلها إذا افترشنا الدماء وأظلتنا الكوابيس العمياء . لم تتضح فى وعيك الأسئلة ، تشابكت وارتطمت وتداخلت ، وشعرت انك تسبح فى ظلمة عاتية . لا ترى ، لا ترى ، لا تدرك ، لا تفهم ، لا تعى ، كنت تشعر إنك فى مصيدة ، إنك وقعت فى فخ ، وأن غسيلا مدمرا للدماغ يزهق روحك ، ولكن الرصاصة الأولى انطلقت فلم يتوقف الرشاش عن الصراخ الذى قتل كل الأسئلة . ورايت وجهك فى بحيرة دمى يحملق مذهولا . الرصاصة لا تبنى بيتا لا وجود له . الرصاصة لا تمنح دورا لمن أطلقها . الرصاصة لا تقتل الكلمات . رحت انا فى غيبوبتى ، وأنت فى غيبوبتك ، والآخرون فى غيبوبتهم .

الثانية : إلى فرج فـودة

حين قرأت كلماتك أيقنت أنك تستحق القتل لسبب آخر غير الكفر ، هو الغرور . حتى بعد رحيلك ما زلت تعانى من هذا المرض اللعين ، فأنت تتوهم أن الفقر هو الذى قادنى إلى أشرف الأعمال ، أن أقتلك . ملايين من الشباب أمثالى أكثر فقراً ولم يحظ أحدهم بهذا الشرف . وتتوهم أن «أستاذ» المدرسة هو الذى غرس فى قلبى نور الإيمان الذى لا يضيىء أمثالك ، ولكن ملايين التلاميذ من زملائى لم يقطعوا المسافة بين الإيمان والفعل الذى يقتضيه . وتتوهم أن التليفزيون هو الذى أوحى لأبى بأن تلبس إخواتى الحجاب ، وهناك عشرات الملايين يشاهدون آلة الكفر هذه فيزدادون كفرا ولا ترتدى نساءهم الحجاب أو النقاب . وتتوهم أن أحدهم همس فى أذنى بالسر فمضيت وراءه دون قيد أو شرط ، ودنياكم مليئة بالهمسات والأسرار التى تقودكم إلى الشيطان . البشر ليسوا إلاّ وسائط للخير أو الشر ، وصوت الله يختار من يشاء ليصل إلى القلب الذى يستحق . وتتوهم أننا أحرقنا بيتا من بيوت الله حين احترقت كنيسة بمشيئة الله .

هذه الأوهام كلها من صنع خيالك المغرور ، أما وإننى فزت بقتلك ، فإننى سوف أخيّب آمالك وأقول لك إنك واحد فقط من أصوات الشيطان . لم تكن أهمها على الإطلاق ، ولكنك الأكثر وقاحة وتطاولاً . لم أقرأ لك حرفا بالفعل ، ولكنى لمست الغضب ورأيت الشرر يتطاير من العيون التى كُلّفت بقراءتك . لست أعرفك بالفعل ، ولكن ما عرفه عنك أميرى أمير الأمراء يكفى لمعرفتك ... فأنت أحد الدعاة إلى الجاهلية ، ، ترى الإسلام دينا وليس دنيا ، تساوى بين المسلم والمشرك ، تؤمن بشريعة الإنسان لا بشرع الله ، تطلب بأن يكون الدين لله والوطن للجميع ، وتدافع عن حقوق غير المسلمين وفى مقدمتها حقهم فى بناء الكنائس وفى تولى الوظائف والرئاسات والقيادات ، وتستخرج من الكتاب الكريم وسُنّة الرسول عليه الصلاة والسلام ما يؤيد دعواك ، وتسلّط الأضواء المنكرة على تاريخ المسلمين فى عصور تدعوها بالتخلف والضعف والإنحطاط . وتهاجم

بلاداً أكرمها سبحانه وتعالى بطريق الحق وشريعته كإيران والسودان وتبارك بلاداً حرمها الله من نعمته فراحت فى غمار المعصية إلى حدّ إرسال الإنسان إلى القمر .

انت ، أيها الكافر ، تريدنا مثلهم وعلى صورتهم ، تريد الشورى التى نادى بها الكتاب العزيز لمن يختاره الناس لا لمن يختاره الإمام من أهل الحلّ والعقد علماء الدين والدنيا . وتريد الشورى ملزمة للإمام الذى لا يلزمه سوى شرع الله . وانت تتوهم أن اختراعات الكفار فى بلاد الكفر وما تسميه اكتشافاتهم هى التقدم ومن صنع نشاطهم وعبقريتهم . ولا تدرك فى جهالتك ان الله جلّ جلاله قد سخرّهم واختراعاتهم لنا ، فهم لم يكتشفوا شيئا سبق للمولى أن سطره فى كتابه الكريم .

اما الذين يسكنون ديارنا من غير المسلمين ، فهم لا يحتاجون إلى شفاعتك ، لانهم فى ذمتنا طالما لا يخرجون إلى حربنا ، ولا بأس عليهم طالما يدفعون الجزية صاغرين ، لا ينضمون إلى جيوشنا ولا يولى أحدهم على مسلم .

تتهمنى وإخوانى باننا نقيم دولة داخل الدولة ، خسئت ، فإنما نحن نقيم الدولة على انقاض الكفر ، ليست الأموال التى تدعونها «اتاوة» إلاّ الزكاة نقوم بتحصيلها لبناء المساجد والمدارس والمستشفيات ، وليست الأموال التى تنسبونها إلى الخارج إلاّ أموال دار الإسلام مهما وفدت من هذا البلد أو ذاك ، فالمسلمون اخوة لا قوميات تفرقهم ولا مذاهب ولا لسان ، وليست الأموال التى نأخذها من غير المسلمين بالرضا او عنوة إلاّ الجزية . وليس التدخل بالقوة لحل المنازعات بيننا وبينهم أو بيننا وبين الدولة إلاّ نهيا عن المنكر باليد ، وليس اضطرارنا للقتل إلاّ فريضة نؤديها جهاداً فى سبيل الله .

ولم يكن مقتلك بيدى إلاّ أداء لهذه الفريضة . ولكنك لن تفهم . امثالك لا يفهمون اللذائذ الثلاث التى نستمتع بها فى أداء الفريضة . تسمونه بالألفاظ الكبيرة اغتيالا وارهابا وخروجا دمويا على القانون قانونكم انتم . أما حين نوضع بين الاختبار والاختيار فإننا لا نتردد فى السلوك القويم وتنفيذ شريعة الله وأداء الفريضة التى نتلذ بجهادها ثلاث مرات .

الأولى هى تلك الحياة التى تصفونها بالسرّية . أشعر كأننى جزء من كل ، عنصر فى كيان يتحرك ويحرك بمشيئة واحدة ، إننى حاضر وحىّ وكائن فى هذا الكيان وحركته . لا حياة لى خارجه . أنا جزء ، ولكنى أشعر بأننى الكل . أنا عنصر ، ولكنى أشعر بأننى الكيان بأكمله . هل هذه هى الحياة السرّية ؟ لتكن . إنها لذة لا تضاهى أن أكون داخلها كل شيء ، وخارجها لا شيء على الإطلاق . عالم كامل نصنعه بأنفسنا ، ليس من الماديات وحدها ولا من المعنويات وحدها، بل من الأضواء والظلال والشهيق والزفير والخيالات والوقائع تتشكل لغتنا وأساليب يقظتنا ونومنا وأبصارنا وإغماضنا وأحاسيسنا وأفكارنا . عالم ليس هو عالمكم فتسمونه الحياة السرية . إنه لذتنا الكبرى الذى يحرّم عليكم الانتشاء بها.

وأما اللذة الثانية فهى ما تصفونه متأففين بالسمع والطاعة . نعم ، إننى أسمع فأطيع ، لأننى أسمع دقات القلب وأطيع الهاتف الذى لا يُرد . ليس «الأخوة» مجموعة أوامر ، ولا الأمير بوق تعليمات ، وإنما هم وسائط اختارها الله ، فمعصيتهم معصية لله . وهل تملك العين أو اليد أو القدم أن تستعصى على إرادة الجسد إذا تحرك من أجل الحياة . وهل يتحرك الجسد إلاّ إذا تلبسته الروح ؟ هكذا نحن أعضاء مطيعون فى الجسد الذى تحركه الروح . العضو الذى لا يطيع هو العضو الميت ، ولا مكان لعضو مشلول فى جسد حىّ . لذلك نلتذ بالسمع والطاعة إلتذاذنا بالحياة ذاتها . إننا نطيع صوت الروح فى الجسد ، فنحيا .

وأما لذة اللذائذ ، ولا تفغر فاك ، فهى القتل . إنه ذروة الإمتنان ، بالسمع والطاعة ، للعشق الذى لا يبارى . فى القتل تصل المتعة إلى منتهاها والفريضة إلى غايتها . هذا هو الفعل الجامع المانع ، فلست وحدى الذى يقتل ، وإنما استجمع فى قواى الكيان الشامل للجميع الذين صاروا واحداً هو أنا . أنا «الكل فى الكل» أحقق ذاتى وذوات الآخرين . أحقق وجودى فى إعدام الآخر . السمع والطاعة هنا استجابة للتحدى الكامن فى أعضائى . والقتل فعل واحد يجمع الأفعال جميعاً ، هو اللذة العظمى التى تنطوى على كافة اللذائذ المجهولة والمعلومة . الحرمانات

الماضية والأشواق المحرّمة والأحلام الخاطفة والكوابيس العمياء والطموحات العجائبية ، كلّها تجتمع فى بوتقة واحدة ، فى لحظة واحدة كالبرق . يصبح السلاح عضوا من اللحم والعظم أغزو به عالماً كاملاً وافتح دنيا الأسرار اللانهائية . وتغدو الدماء لونا سحريا للمباهج الأسيرة والنشوات العاتية تنبثق النافورة الحمراء فى جسدى كله من قبل أن ترتمى الذبيحة فى بحيرة عروقها المتدفقة . أفتح عينىّ على آخرها وارقص . تسمونه الجرى ، ولكنى أرقص ، وأرقص إلى ما لا نهاية. إنه الفرح المجنون باللون القانى الجميل ، وقد خرج سرّى من صدرى ، ولكنكم لن تمسكوا به . قد تمسكوا بى حيا أو ميتا ، أما سرّى فهو يسبقكم إلى نقطة لا تراها عيونكم . هناك أعود إلى الرحم البكر حيث أولد من جديد ، وتتوهمون بغروركم إننى فى السجن أو القبر .

أعرفت لماذا قتلتك أيها الرجل ؟

مقـــــدمة

(١)

لم يعرف العالم العربي الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل . وإنما عرفها حينا كثقافة عقلانية تنويرية أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب ، وأساسا فرنسا، وذلك لأن النشأة الاجتماعية ـ الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة العلمانية المناسبة لتطورها ، وتطور المجتمع بشكل عام ، كانت هذه البرجوازية قد نشأت فى الأصل هجينا ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة ، فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة بمعونة الاحتكارات الأجنبية التى كان يهمها تحديث أسواق المستعمرات . وهكذا ولدت برجوازيتنا المحلية مسخا مشوها لم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتبلور من المصالح الجديدة المستقلة ومن الكشوف العلمية والفتوحات الفكرية والاختراعات التى تلبى احتياجات قوى الإنتاج الجديدة . ولذلك لم تصطدم الرؤى الفكرية لبرجوازيتنا بأية مؤسسات دينية أو غير دينية قائمة . وإنما لجأت إلى «التوفيق» بين نقيضين، تحتاج لأولهما عمليا وهو التكنولوجيا الغربية ، وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية ، وهو الإسلام .

هكذا نشأت معادلة النهضة العربية الحديثة ، وهى عربية الثقافة ولكنها قطرية المجتمع فى ظل الاحتلال المباشر أو التبعية غير المباشرة . تقوم هذه المعادلة على أساس التوفيق ـ أى الجمع الكمى الساكن وليس التركيب الكيفى المتحرك ـ بين الإسلام والغرب أو ما يسمى فوق اللافتات بالتقليد والتجديد أو القديم والحداثة ، وأحيانا العلم والإيمان .

هذا التوفيق الذرائعى (البراجماتى) الذى يحقق النفع للبرجوازيات الممسوخة والاحتكارات الأجنبية فى وقت واحد ، كان يصعد أحيانا بالطموح إلى الاستقلال ويحقق إنجازات اقتصادية وسياسية وثقافية هامة (دولة محمد على ، الثورة العرابية و إحياء الشعر وبواكير الكتابة الروائية ، ظهور الصحافة والمطبعة ، بنك مصر وشركاته لطلعت حرب ، ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول .. الخ) . هذه الانتفاضات الاقتصادية ، الصناعية ، العسكرية ، الثقافية ، هى النهضة فى مراحل صعودها . غير أنه بسبب «التوفيق» الميكانيكى النفعى الهش ، كانت هذه المراحل قصيرة ، وكانت النهضة تسقط فى براثن الاستعمار الأجنبى ، أو فى قبضة كبار الملاك أو فى حوزة الطرفين معا .

ونتيجة لذلك كانت العلمانية فى أغلب الوقت مجموعة من النصوص القانونية أو الهياكل الدستورية دون مضمون علمانى حقيقى يرتبط أساسا بمشروع للديموقراطية الاجتماعية والسياسية والثقافية . كان الفكر الدينى السلفى هو الذى يحكم باسم الإسلام مختلف تجليات السلطة . يحكم رسميا الأحوال الشخصية للمواطنين ، ويحكم عرفيا ما يمكن تسميته تجاوزا بالرأى العام والمقصود هو النسيج الاجتماعى للوطن ، ويحكم القيم المعيارية لأشكال السلطة الدينية للدولة ممثلة فى الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف . ويحكم سلطة الدين الشعبى ممثلا فى الجمعيات الشرعية والصوفية . ويحكم سلطة السلفية الراديكالية الممثلة فى الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المختلفة .

هذا التداخل المعقد بين قوانين الشريعة والقوانين الوضعية أوهم البعض بإننا دولة علمانية ، وأوحى إلى البعض الآخر إننا دولة ثيوقراطية .

والحقيقة هى أن دين الدولة الرسمى والتعليم الدينى فى المدارس والمعاهد والجامعات والإعلام الدينى فى الصحافة والإذاعة والتلفزيون ، وكلها مؤسسات خاضعة للدولة ، تجعلنا بعيدين تماما عن العلمانية . وإنما نحن بإزاء كيان هلامى مشوه . والسبب هو أن برجوازياتنا العربية كلها لم تعرف قط ثورة الوحدة القومية ، ولا الثورة الوطنية الديموقراطية . أى أنها لم تعرف السوق الموحدة . ولم يكن ذلك ممكنا فى ظل الاستعمار ولا يزال مستحيلا فى ظل التبعية . ولم تعرف كل منها على حدة الاستقلال الوطنى الذى يتيح لها الفرصة لبلورة الذات الثقافية أو الهوية والشخصية القادرة على الإبداع النوعى . ولم تعرف المشروع الديموقراطى الذى يعنى مساواة المواطنين جميعا أمام القانون دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة الدينية والسياسية .

وقد وصلت تراكمات «سقوط النهضة» ذروتها فى الهزيمة الناصرية التى منحت الأمل ولم تحقق الوعد . كان الأمل هو إبداع تركيب نوعى جديد لثورة ثقافية شاملة من عناصر الهوية القومية والحضارة الإنسانية بأسرها ، وليس الغرب وحده ، وليست التكنولوجيا وحدها .

ولكن الحكم الأوتوقراطى منذ تحديث محمد علّى ، والمجتمع الثيوقراطى إلى الآن حال كلاهما دون تأصيل هذه الثورة الثقافية الشاملة . كان المطلوب هو تجاوز المعنى الدينى المباشر للتراث ، إلى الاحياء الحضارى الأعمق ، أى اتصالنا بأقدم حضاراتنا فى مصر القديمة ووادى الرافدين والساحل الفينيقى واليمن والمغرب العربى بحيث تصبح القومية العربية وريثة حضارية للماضى الحى . وبحيث نرتبط بذروة الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط ارتباط الجدل بين القديم المتنوع الذى ما يزال جديدا وبين الجديد الذى استلهم حداثته (الغربية) من كل الحضارات الإنسانية السابقة ومن بينها حضاراتنا ونهضتنا العربية الإسلامية التى لم تكن قط مجرد ساعى بريد بين اليونان وأوروبا الحديثة . وإنما أخذ عنها الغرب - وله الحق - عناصر عديدة فى بناء نهضته التى انتصر بها على عصوره المظلمة ومهد بها للثورات الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة . إنها إذن الحضارة الإنسانية الحديثة وقد أضاف إليها الغرب وطورها بما آلت إليه الآن - ونحن إذن شركاء أصيلون فى بناء الحضارة الجديدة .

ومن ثم فالإحياء الذى أخفقت الناصرية ورديفاتها (أى النظام العربى المعاصر) فى تحقيقه كان وما يزال يقتضى ارتباطا عميقا موصولا بتراثنا الحضارى السابق على الإسلام وبنهضتنا العربية الإسلامية فى العصر الوسيط وبالحضارة الإنسانية الحديثة والمعاصرة التى ورثت ذلك كله . هكذا تصبح «الثورة الثقافية الشاملة» تركيبا ثريا متنوعا من عناصر متعددة تفرض على القومية العربية أن تكون اعترافا واعيا بتنوع أصولها البيئية والعرقية والمذهبية ، وبالتالى فهى محكومة بالديموقراطية التى تمسى العلمانية أحد بنودها الرئيسية . أما فى حالة الدكتاتورية الفردية أو العائلية أو العسكرية أو الدينية والطائفية التى سادت ، فإن القومية تتخلى عن جوهرها العلمانى حتى ولو رفعت الرايات وصكت الشعارات . العلمانية صنو الديموقراطية وتوأم القومية ، وما وقع من تفريق وتمزيق لهذه وتلك إنما يعود إلى النشأة الممسوخة والمشوهة لبرجوازياتنا غير القومية .

والقومية الديموقراطية العلمانية لها ركائز اجتماعية وقواعد من القوى الشعبية ذات المصلحة فى الاستقلال الوطنى والوحدة القومية . لذلك فإن عزل هذه القوى واستبدالها بالنخب العسكرية أو الطلائع القبلية وحكم الفرد، إنما يعزل العلمانية فى قرارات فوقية تتناقض مع كبرياء الشعب وكرامته الوطنية (كما حدث فى الواقع العربى والإسلامى المعاصر من كمال أتاتورك إلى الحبيب بورقيبة) .

وعندما تصبح الهوية القومية اعترافا واعيا متمثلا لمعنى التنوع والتعدد ، وبالتالى الديموقراطية والعلمانية ، فإن ارتباط هذه الهوية بالعالم لن يعتوره القصور ومركبات النقص والإحساس بالدونية ، وردود الفعل الشوفينية ومعاملة الآخر باعتباره غازيا بالإمكان أو باعتبارنا نحن المؤهلين لغزوه . نصبح جزءا من هذا العالم لا فى مواجهته ، شركاء فى صنع مصيره ومستقبله وليس خصوما لهذا المصير الواحد والمستقبل المشترك الذى تؤكده يوما فيوما ثورة الاتصال والمعلومات وثورة حقوق الإنسان وهى تجتاح الدنيا من الشرق إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشمال .

لقد سقطت الناصرية ، ورديفاتها ، لأن معادلة التوفيق بين التراث والعصر أو بين الإسلام والغرب أو بين العلم والإيمان كانت قد انتهت . تراكم السقوط وأقبلت الهزيمة النهائية التى لم تكن فقط لنظام بل لرؤيا وطبقة

اجتماعية ، ولم تتمكن الناصرية من إقامة البديل «القومية العربية والعالم» بل اكتفت بتشييد المدخل ووراءه الفراغ أو الانقاض . كان السبب الأكبر هو غيبة الإبداع الديموقراطى وتغييب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى الثورة الثقافية الشاملة .

وبانتهاء معادلة النهضة نهائيا عام ١٩٦٧ سواء فى مصر أو فى بقية أنحاء العالم العربى ، ازدهرت السلفية الدينية بأشكالها وأحجامها وأفكارها وأفعالها وتنظيماتها المختلفة . ولم يكن ظهورها وتعاظمها مفاجئا ، بل ثمرة تراكم السقوط ، لدولة محمد على والثورة العرابية واجهاض ثورة ١٩١٩ وهزيمة الناصرية . سقوط التوفيق غير المبدئى ، والنفعى القصير الأمد والنظر بين ما يسمى بالعصر الذهبى للماضى الدينى ـ النص الإسلامى الأول وسيرة الرسول الكريم ـ وبين الحداثة الغربية ، دون أى تأصيل وأى تركيب . وفى هذا السقوط لا يعلو صوت فوق التمييز العنصرى والاضطهاد الدينى والقهر المذهبى وأشباح الدويلات العرقية ـ الطائفية من أحداث البربر فى المغرب العربى إلى أحداث لبنان فى المشرق العربى مرورا بالإرهاب المسلح الذى عرفته شوارع القاهرة ودمشق وبغداد ومكة . ومرورا بالأحداث المأسوية التى غرق فيها سودان النميرى وما يزال غارقا فيها . ومرورا بتراجع النظام العربى المعاصر أمام الضغط السلفى إلى مواقع دفاعية سمحت بمزيد من النيران .

وليس من منقذ سوى العلمانية لا كمشروع مستقل مكتف بذاته ، وإنما كجزء من مشروع حضارى أشمل ، جوهره الديموقراطية . ليس من مجال لإعادة التاريخ أو نسخه ، فلن نكتشف أو نخترع ما تم اكتشافه أو اختراعه ولم يعد أمام العرب المعاصرين ، ومصر فى مقدمتهم ، سوى اللحاق بركب البشرية المعاصرة أو الانقراض . واللحاق ليس ممكنا بغير ثورة ثقافية شاملة مقدمتها الديموقراطية وخاتمتها الديمقراطية . حينئذ تصبح العلمانية مجرد مظهر لجوهر أعمق ، يحرر الدين من الدولة ويحرر المجتمع من أية سلطة تحكمه فى العلن أو الخفاء باسم الدين .

(٢)

ولا بد من تفصيل قليل

فالقول بإحياء يقوم على حضارات قديمة أو وسيطة أو حديثة لا يعنى مطلقا : الجمع الكمى بين تلك الحضارات ، ولا يعنى العودة المستحيلة إلى الماضى بانتقاء بعض عناصره أو كلها وتطبيقها على الحاضر . إننا ونحن ننادى بنوع جديد من العلمانية نعلم تمام العلم أن مصر القديمة ، مثلا ، لم تعرف هذه العلمانية . ولكن موقفنا منها كموقف المسيحية من الأديان والفلسفات السابقة عليها . وكموقف الإسلام من المسيحية وغيرها ، وكموقف النهضة الأوروبية من اليونان والإسلام ، وكموقف الثورات الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة من النهضة الأوروبية. تمثل القديم واستيعابه فى حركته . قديمنا يمنح الحركة بصمتنا الوطنية أو القومية المميزة . وقديم العالم يمنح هذه الحركة مشروعية الانتماء للعصر الجديد ، فيصبح العصر الجديد للجميع بالتكافؤ فى صياغة السياق وصناعة الجذور وليس بالتبعية أو ما يسمى بالغزو الثقافى .

لسنا نتجه إذن إلى تراثنا الحضارى أو تراث الإنسانية بقصد أن نبنى أهرامات جديدة أو كى نحنط موتانا انتظارا للبعث أو كى نحاكى الخلفاء الراشدين أو الأوروبيين المحدثين والمعاصرين فى معيشتهم ، فهذه كلها مستحيلات حتى إن تمناها بعضنا بالوهم أو الحنين ، وإنما نحن نبنى ذاتنا الثقافية ـ هويتنا القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبين هذه الأزمنة والمكان الذى نعيش فيه ، وبينها وبين المصير البشرى فى كل الأمكنة ، يقينا منا بأننا نعيش فى عالم واحد .

والمهمة الصعبة هى التركيب أو الإبداع الحضارى ، أو المشاركة الفعلية فى بناء الحضارة الحديثة ، فالرياضيات التى اكتشفها أجدادنا لهندسة الأهرامات ، والكيمياء التى عرفوها فى عمليات التحنيط والجماليات التى نبضت بها الرسوم والمنحوتات ، والاختراعات والفتوحات التى أنارت أبصار العالم من انجازات ابن سينا والكندى والخوارزمى والفارابى وابن

رشد وابن خلدون ، حالت بينها وبين اتصال الإبداع موانع كثيرة فى قدمتها غياب حرية الفكر وتغييب الإرادة الإنسانية فى ثنايا التخلف الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى توارثناه منذ انهيار الدولة العباسية وفى ظل السلطنة العثمانية وخلال الحملات الصليبية ، حيث تحالفت الدكتاتورية باسم الدين فى ضرب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى العدل والديموقراطية، وفى ضرب التواصل بين أزهى عصور الحضارة الإسلامية من جهة وبين الحضارات غير الإسلامية السابقة واللاحقة من جهة أخرى . وقد أدى هذا الانقطاع إلى تخلفنا البنيوى عن الحضارة الحديثة ، بالرغم مما أخذته من تراثنا الحضارى .. فلأن هذا التراث يتضمن ما تحتاج إليه الإنسانية فإنه لم يتجمد ولم يتحنط ولم ينتظر أن يرثه أهله الشرعيون ، وإنما ورثه القادرون على إبقائه فى دائرة الحياة والتجدد والاستمرار . ورثه الأوروبيون ، ورثوا الكثير من بابل وأشور ، من حمورابى وجلجامش ، والكثير من فينيقيا من هنيبعل ، ورثوا المسيحية واليونان وذروة ازدهار النهضة العربية الإسلامية . وأقاموا الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع حضارات الصين وفارس والهند ، وبين هذه المنجزات كلها ومجتمعاتهم الثائرة على عصور الظلام والكنيسة ومحاكم التفتيش والنبلاء ونظام القنانة. وفى خضم التمثل والاستيعاب لحضارات «الآخرين» ، والثورة على الاقطاع والبابوية أبدع الأوروبيون من العلوم والفلسفات والرؤى ما استطاعوا به الحصول على «بصمة قومية» لإضافتهم الحضارية جنبا إلى جنب مع الفتح العالمى المستمر لعصور جديدة فى الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة ، كلها تفريعات عن الاقتناع الوطيد بالإرادة الإنسانية وإعمال العقل..

هكذا أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة ، وفى طليعتها الإضافة الغربية ، حضارة العالم دون مركزية أوروبية ودون غزو ثقافى ، ودون استيراد وتصدير ، وإنما التفاعل الحر الخلاق المشروط سلفا بالاستقلال الوطنى والمشاركة الحضارية . وهو أمر يختلف كليا عن الإملاء الاستعمارى والاستراتيجيات الأجنبية . إن ما فعله الانجليز فى مصر على سبيل المثال بواسطة مخطط دنلوب للنظام التعليمى، وما فعله الفرنسيون فى المغرب العربى ، وخاصة فى الجزائر ، هو محاولة تدمير الشخصية الوطنية ووضع

شعوب هذه البلاد ضمن نطاق التبعية . وهو الوضع الذى لا يثمر أية مشاركة حضارية ولا أية قدرة على الإبداع . لذلك كانت الثورات المتتابعة للاستقلال الوطنى ، ولكنها لم تكن بالضرورة ثورات ناجحة ، ففى أغلب الأحوال خرج العسكريون من الأبواب ، واستمر تدفق الاستراتيجيات الأجنبية من النوافذ ، وهنا لعب الغرب بالتحالف مع تشكيلات اجتماعية محلية أدوارا مشينة فى تكريس التخلف وترسيخ الإزدواجيات الثقافية ، وأحيانا العدمية القومية فى ظلال وارفة من الأوتوقراطيات الدينية والعسكرية والمدنية .

هذا التشابك المعقد بين القطاعات الاجتماعية المحلية وبعض الغرب ابان المرحلة الاستعمارية وبعد الاستقلال ، أفضى إلى فراغات سلبية فى المسيرة المعقدة للنهضة ، من أكثرها خطورة الانقطاع عن تاريخنا الحضارى وتاريخ الإنسانية من موقعين مختلفين هما فى النهاية داخل خندق واحد . الموقع الأول هو الارتباط الذى يصل أحيانا إلى حد التثبيت النفسى الطفولى عند إحدى المراحل التاريخية واعتبارها التاريخ بأكمله والتقوقع داخلها باعتبارها عصرا ذهبيا ، وغالبا ما يكون عصرا دينيا أو مذهبيا أوطائفيا أو عرقيا (الفرعونية ، المارونية ، البربرية ، الخلافة الراشدة ، السلطنة العثمانية) . هذه الارتباطات الدينية ـ السياسية بالماضى قد احتاجت ـ بحكم تعارضها الصريح مع الحاضر ـ إلى الإرهاب ، لأن الشرعية الديموقراطية الغائبة عن الحكم وهذا النوع من المعارضة لم تكن لتستطيع أن تسبغ حمايتها على العودة المستحيلة إلى الماضى ، وكان الغرب الاستعمارى يغذى هذه الارتباطات ، بل لقد وصل هو العلمانى إلى حد التنظير والتقنين والمشاركة الفعلية فى تأسيس جسم عنصرى غريب على المنطقة يستوحى شرعيته المزورة من التوراة . وفى مرحلة تالية لم يكن لدى الغرب أى مانع فى إقامة سور صحى حول الدولة اليهودية من دويلات طائفية مقتطعة من لحم ودم الجسم ا لعربى (وهذا أحد وجوه مأساة لبنان ، واحد وجوه حرب الخليج) .

والواقع الثانى هو الارتباط العضوى التابع للغرب ، لشركاته واستراتيجياته العسكرية والثقافية والسياسة الاقتصادية . وتصبح العلمانية

هنا راية مزورة ، لأنها مجرد زى قانونى أو لغوى هو بطاقة انتساب مستحيل إلى «العالم المتقدم» .

الموقعان كلاهما ينتميان إلى خندق واحد ، وهو الخندق الذى لم يحقق الاستقلال الوطنى الحقيقى ، ولم يحقق اتصالنا بالعالم الحقيقى ، ولم يحقق لنا إبداعا حضاريا نشارك به فى مسيرة الحضارة الحقيقية . كلاهما دائرة مغلقة معزولة عن الواقع الحى فى بلادنا أو بلاد غيرنا ، وهى أيضا دائرة معزولة عن التفاعل مع المسار الطبيعى لحضاراتنا وحضارات غيرنا ، لذلك كانت هذه الارتباطات عاملا حاسما فى تشويه صورة العالم ، لأن هناك أكثر من غرب. وهناك غرب وشرق وشمال وجنوب ، رأسيا وأفقيا ، ماديا وفكريا . ليس الغرب واحدا ، وليس الغرب هو العالم ، وليست الفرعونية أو المارونية أو السلطنة العثمانية هى التاريخ ، فليس هناك أى «عصر ذهبى» وليست هناك «عودة » . وإنما هى فى الحالين عودة لبلادنا أن تكون مجرد سوق وخامات أولية وممرات استراتيجية واستجابات سياسية لمصلحة السيد الغربى سواء كنا علمانيين مثل الحبيب بورقيبة أو عسكريين مثل جعفر النميرى أو أنور السادات أو من السادة والأشراف أو ممن لا يعترفون بدين ما للدولة كما هو الحال فى لبنان . ولكن الحقيقة هى أن الجميع ثيوقراطيون من نوع جديد هو التزيى بأردية العلمانية والدين أمام عدسات التصوير الاجتماعى والكرنفالى ، لاكتساب شرعية مفقودة .

وهى الشرعية التى يستحيل اكتسابها بغير الاستقلال الوطنى والارتباط المتكافىء بحركة العالم نحو التقدم . ولكن الانقطاع فترات طويلة مظلمة عن ذروات نهضاتنا الحضارية ونهضة العالم هو الذى أدى إلى تشويه علاقتنا بذاتنا وتشويش علاقتنا بالعالم ، مما يستدعى إبداعا جديدا لمشروع حضارى مركب يصوغ هويتنا الوطنية ـ القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع دورات النهوض الحضارى فى مختلف مراحل تاريخنا القديم والوسيط والحديث . ليس من تثبيت عند مرحلة وليس من تطبيق وإنما تمثل واستيعاب «البصمة» التى تميز وجهنا بين الوجوه والنماذج الحضارية المتعددة لإنسانية اليوم ، مما يستدعى تركيبا اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا جديدا يقطع بنيويا خيوط وتشكيلات التبعية ويصل بنيويا كذلك بيننا وبين العالم بالاتساق الشامل مع ثورة الاتصال والمعلومات وما

تتضمنه من تجذير للديمقراطية وحقوق الإنسان . وهو التجذير الذى يعنى أن «الثورة الثقافية الشاملة» هى فى الأساس ثورة اجتماعية ـ ثقافية ، وليست مجرد تقنينات اصلاح دستورى . ويعنى أيضا أن العلمانية منهج للتعامل فى مشروع ديموقراطى بين المواطن وبقية المواطنين وبين جميع المواطنين والدولة . إنها إعمال للعقل فى هذا السياق .

ومن هنا يصبح تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من أية سلطة تحكمه باسم الدين عملا موحدا .وقبل أن نفصّل الأمر فى مدلول هذه العبارة التى توجز ما ندعو إليه من علمانية جديدة نقول إنه ليس صحيحا ما يتذرع به البعض من أن هذه المنطقة وحدها هى الجزء المتدين من العالم ، ليس فى هذا القول أى «علم» ولا أية «حقيقة» فقد عرفت شعوب العالم كلها الدين وما تزال سواء فى العصور القديمة أو الوسيطة أو الحديثة ، وسواء فى ظل العلمانية الليبرالية أو العلمانية الاشتراكية ، ومن ثم فليست هناك خصوصية تميزنا عن غيرنا بسبب «التدين» . ولكن التدين شىء والحكم باسم الدين شىء آخر . هذه نقطة ، والنقطة الثانية هى أن الدين شىء والفكر الدينى شىء آخر ، فهذا الفكر هو مجهود ومواقف الناس من الأديان والمذاهب . أى أنه فكر بشرى يخضع للمناقشة كأى فكر آخر .

وسوف أضرب مثلا على ضرورة تحرير الدين من الدولة . فى الستينات أفتى الشيخ الجليل محمود شلتوت الإمام الأكبر للجامع الأزهر بأن الصلح مع إسرائيل حرام ، وفى السبعينات أفتى الشيخان عبد الحليم محمود ومحمد متولى الشعراوى (وكان أولهما شيخ الأزهر والثانى وزير الأوقاف) فتوى عملية بأن الصلح مع اسرائيل حلال ، إذ بارك كلاهما اتفاقيات كامب ديفيد . أين يقع الدين هنا ؟ لنقل أن اقحام الدين فى شئون الدولة يوقع الناس فى حيرة شديدة بين المواقف المتضاربة للناطقين الرسميين باسم الدولة . ومنذ فترة قصيرة أفتى شيخ الأزهر بأن فائدة البنوك هى الربا بعينه ، والربا محرّم نصا ، بينما أفتى مفتى الديار المصرية بأن الفائدة حلال . ووقف بعض المشايخ إلى جانب شركات توظيف الأموال ، ووقف غيرهم ضدها ، أين الدين من كل ذلك ؟ ألا يقوده التحرر من شئون الدولة إلى موقع حصين لا يمس هو الضمير والقيم الاخلاقية ، وإلى مسئولية الإنسان الخالصة عن نتائج ما يمليه عليه الضمير وما يحركه من قيم ؟

ولكن الذى يحدث أن الدولة العربية المعاصرة تتدخل باسم الدين فى شئون العقل البشرى حتى أن لبنان بلد الحريات كما كان يسمى هو الذى طرد المؤلف السعودى عبد الله القصيمى وطارد الكاتب السورى صادق جلال العظم لأسباب صاغها رجال الدين والدنيا فى لبنان . وفى مصر كانت السلطة الدينية للأزهر التابع رسميا للدولة ، هى التى أوصت أو قررت أو اتهمت أو حكمت بمصادرة أعمال العقل المصرى فى كل العصور مثل «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين و«الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق و«الفتوحات المكية » لابن عربى و«محمد رسول الحرية » و«ثأر الله» لعبد الرحمن الشرقاوى و« أولاد حارتنا » لنجيب محفوظ و «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للويس عوض. . وقد أفرجت السلطات المدنية عن كتابين فقط من هذه الكتب بتدخل مباشر من الحاكم ، ولكن ما زالت هذه العناوين وغيرها كثير مصادرة . لماذا ؟ لأن مجمع البحوث الإسلامية له الحق القانونى فى الافتاء بشأن الفكر فى مصر ، ولأن الرقابة على المصنفات الفنية تعتمد فى حيثياتها وأحكامها على مشاركة الأزهر فى تحليل وتحريم الفن فى مصر . وعن مجلس أمناء اتحاد الإذاعة والتليفزيون المصرى صدر قرار بأن "تراعى البرامج والدراما أن مفهوم الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يجب ألا ينظر إليه فقط من منظور فلسفى واعتقادى، ولكن يتعين ترجمته إلى سلوك يشمل كل مجالات الحياة.. وإن الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره " . من الذى سيحكم على البرامج والدراما بأنها مؤمنة على هذا النحو أو كافرة ؟ إنهم بشر سوف يؤولون كل شىء حسب معتقداتهم السياسية ومصالحهم الاجتماعية تحت ستار الالتزام الإعلامى الرسمى من جانب الدولة بدينها الرسمى . وهذه الأمثلة كلها عدوان صريح فى الممارسة على الدستور الذى يؤكد حرية الفكر والتعبير والاعتقاد . وهو أيضا عدوان مشين فى الممارسة على إبداعات العقل المصرى. أما فى دولة الإمارات ، فإن وزير الإعلام يقترح «ميثاق شرف إعلاميا مستوحى من القرآن والسنة » ويقول صراحة أن المقصود بالإعلام هو " الإعلام عن الإسلام كرسالة سماوية وعقيدة دينية " (الشرق الأوسط ٢٢ ـ ١١ ـ١٩٨٩) .

هذا هو التوظيف الرسمى للدين فى شئون العقل العربى الحديث من جانب الدولة سواء كانت الإمارات أو مصر . وهو توظيف معاد لجوهر أى إبداع حضارى ، لأن هذا الجوهر هو العقل . لذلك كان لابد من بناء المشروع الديموقراطى للثورة الثقافية الشاملة على أساس العلمانية الجديدة التى تأخذ بتحرير الدين من قيود الدولة . على أن تأخذ أيضا بتحرير المجتمع من أية سلطة أخرى تحكم باسم الدين سواء كانت سلطة ظاهرة كالجماعات والتيارات السلفية أو سلطة اقتصادية من البنوك التى ترفع رايات الإسلام أو سلطة خفية من جانب مؤسسات الشعوذة والخرافات . إن ما جرى فى بعض محافظات الصعيد المصرى من محاكمات ميدانية وتنفيذ لأحكام «الأمراء» وما جرى فى شوارع القاهرة من محاولات اغتيال ، هو نموذج للسلطة الدينية «الأخرى » . كذلك ما وقع للعروض الفنية والمسرحية فى جامعتى اسيوط والقاهرة من استخدام للعنف وإيقاف قسرى لهذه العروض وتهديد مسلح بالجنازير ومطاوى قرن الغزال ، هو نموذج لهذا النوع من السلطة ، وهو ما يزال فى صفوف المعارضة.. فماذا يكون الأمر لو أنهم وصلوا إلى السلطة ؟ ويبقى صحيحا أن الثغرات المفتوحة فى أجهزة الدولة تيسر لهم اختراق الأنظمة القانونية ، ويبقى صحيحا أكثر أن الأزمة البنيوية الخانقة والطاحنة فى الاقتصاد والنظام الاجتماعى والنخبة السياسية هى أساس البلاء .

(٣)

"المرحلة العربية الراهنة" من حيث الزمان تمتد من هزيمة ١٩٦٧ إلى غزو لبنان عام ١٩٨٢ . تلك هى المرحلة التى سبقتها مقدمة تاريخية بالغة الدلالة هى "انفصال" الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ . ولولا الحضور الوطنى الغلاب لشخصية جمال عبد الناصر على رأس السلطة المصرية لوقعت هزيمة ١٩٦٧ قبل موعدها بست سنوات . ولولا هذا الحضور أيضا لما وقعت حرب الاستنزاف ولما استردت القوات المسلحة عافيتها بسرعة ، ولاستولت الثورة المضادة على السلطة فور وقوع الهزيمة العسكرية .

نحن الآن فى مرحلة ما بعد الهزيمة التى اكتملت دائرتها الزمنية خلال السنوات الخمس عشرة المشار إليها. ولكنها مع ذلك الهزيمة المستمرة . ما معنى ذلك ؟ معناه أن «الإختراق» الذى كان يشكله النظام الناصرى برفقة امتداداته الشبيهة ، قد انتهى .

انتهى "الخلل" الذى أحدثته الانتفاضات الوطنية شبه القومية شبه الاشتراكية عديمة الديموقراطية بين عامى ١٩٥٢ و١٩٧٠ من المحيط إلى الخليج .

كان هذا الخلل هو «شق» النظام العربى المعاصر إلى نظامين :أحدهما تابع لخطى الرأسمالية العالمية وجزء من استراتيجيتها . والآخر ينشد الانفلات من الأسر الاستعمارى بطرد الاحتلال المباشر وتأميم الثروات الوطنية والإصلاح الزراعى والتصنيع المكثف وإجراء تغييرات على الخريطة الاجتماعية للوطن .

وقع الخلل - أعنى التناقض - بين الأجزاء التابعة للاستراتيجيات الأجنبية ، وهى الأقدم والأرسخ، وبين الأجزاء التى تنشد الاستقلال الحقيقى والسيادة ، ومنذ منتصف الخمسينيات إلى منتصف الستينيات كان الصراع ضاريا بين الفريقين ، فلم يستطع أيهما أن يعيد الإنسجام أو ما يشبه التوحد إلى جسد الوطن العربى وروحه . لم يستطع أحدهما أن يفرض نظامه - أى مجمل أهدافه ووسائله - على مجموع البنى الفوقية والتحتية للعرب المعاصرين ، ولذلك كان التدخل الأجنبى لمصلحة البنية التابعة حاسما عام ١٩٦٧ فقد مهد الأرض لإنهاء الخلل واستعادة التجانس وتكوين «نظام الشرق الأوسط» بهزيمة الاختراق الناصرى . وهو الاختراق الذى حاول أن يقيم نظاما إقليميا جديدا بعد الحرب العالمية الثانية ، هو النظام العربى .. بينما كان الآخرون ، بالحرب العربية الصهيونية الأولى ونتائجها ، استهدفوا إقامة نظام الشرق الأوسط الذى يضم الأقطار العربية غير الموحدة والدولة اليهودية وتركيا كجزء من الاستراتيجية الأطلنطية . وطيلة عشرين عاما (تبدأ بمشروع ايزنهاور ١٩٥٧ وتنتهى بزيارة السادات للقدس المحتلة ١٩٧٧) لم يكن بمقدور نظام الشرق الأوسط أن يولد إلا بجراحة كامب ديفيد ، وهى «الإختراق المضاد» للنظام الناصرى وامتداداته العربية . وكان لا بد لحسم

الصراع أن تكون مصر ـ قائدة التحرر الوطنى فى المنطقة ـ نقطة الإنطلاق لتصفية النظام العربى وإعادة الإنسجام إلى «نظام الشرق الأوسط» بقبول الدولة اليهودية أو الكيان الصهيونى قبولا يرتهن بقاؤه ببقاء الكيانات القطرية العربية أو بتحويل الأقطار العربية إلى كيانات طائفية ومذهبية وعرقية ، ويرتهن بقاء هذه الكيانات ببقاء اسرائيل فى ظل الاستراتيجية الغربية .

وقد وصلنا إلى هذه النتيجة ـ الهزيمة ، ليس فقط بسبب القوة العسكرية العبرية والقوة المالية للكيانات النفطية ، وإنما أيضا وأولا بسبب القصور الذاتى فى المشروع القومى نفسه الذى تجلى فى سقوط دولة الوحدة ، وفى طرح «التقدم القطرى» كبديل . وهو قصور الفكر والفعل والمقومات والمكونات . هذا القصور أوقف عمليا «نمو» أو «تطور» المشروع القومى ، فما كان للمشروع المضاد إلا أن ضرب ضربته ذات الامتدادات الإقليمية المستمرة إلى يومنا : الإعتراف بالدولة العبرية وضمها رسميا إلى نظام الشرق الأوسط ، وتحويل لبنان إلى كانتونات طائفية ، واشتعال حرب الخليج . هذه كلها وغيرها عناصر مشروع «نظام الشرق الأوسط» . ولكن أخطر العناصر كان وما يزال اقتران عصر النفط العربى بالنشاط المكثف للدويلات الدينية والحروب المذهبية .

إن سلاح النفط الذى استخدم لمرة واحدة بشكل محدود فى حرب أكتوبر الوطنية ، أضحى سلاحا مضادا ، بل لعله دخل الحرب بهدف استثمارها . لقد بدأت الثورة النفطية من أبواب الحرب الوطنيّة . وهى مفارقة مأسوية نادرة الحدوث فى التاريخ ، لأن هذا النفط نفسه هو الذى سيجند وارداته فى خدمة الحروب الطائفية ، الفكرية والسياسية والميدانية . كانت الحياة القطرية قد استنفدت أغراضها التاريخية ، وكان البديل هو الانضمام إلى نظام الشرق الأوسط ككيانات طائفية ودويلات مذهبية وعنصرية . سقطت «الوحدة الانفصالية» أى تلك الوحدة التى اشتملت على جرثومة سقوطها بتغييب الديموقراطية الاجتماعية والسياسية عن بنائها . ولكن الوحدة الانفصالية بقيت كمفهوم أوتوقراطى فى مختلف تجارب العرب المعاصرين ضمن البنية الأساسية لنظام الشرق الأوسط . وإنطوت الوحدة الإنفصالية على الإرهاب والإرهاب المضاد أو على إرهاب الدولة وإرهاب المعارضة فى ظل الوحدة وبعد الانفصال . ولم يكن ما جرى ويجرى فى

لبنان إلا تجسيما مروعا للإرهاب الطائفى . ولم يكن ما جرى من إسرائيل للبنان وتونس والمفاعل الذرى للعراق والانتفاضة إلا تجسيما مروعا لإرهاب الدولة ـ الكيان العنصرى . غير أن عودة الانسجام إلى نظام الشرق الأوسط لم يتم بجراحة واحدة هى هزيمة ١٩٦٧ وإنما بعدة جراحات فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ وزيارة القدس المحتلة عام ١٩٧٧ وغزو بيروت ١٩٨٢ . هكذا اقترنت الوحدة الانفصالية بظاهرة جديدة هى «العنصرية النفطية» باستحالة المساواة فى توزيع الثروة القومية بين الدول المنتجة للنفط ذات العدد القليل نسبيا من السكان وبين الدول الفقيرة ذات العدد الكبير . فى الواقع اقترنت الوحدة الانفصالية ـ أى التفتت الإقليمى ـ بالعنصرية النفطية . وأمست هناك ظاهرة اجتماعية كاسحة هى ظهور المواطن النفطى الايجابى(=رعايا الدول المنتجة) والمواطن النفطى السلبى (= رعايادول الأيدى العاملة) . وقد تفاعلت الظاهرتان مع البنية الاستهلاكية التابعة فى بلورة هذه النتائج:

* عنصرية المواطن فى الدول المنتجة بحيث أصبحت الجنسية فى تلك البلاد ، مهما بلغ عدد سكانها الذى لا يتجاوز أحيانا عشرات أو مئات الألوف ، امتيازا ومدعاة للاستعلاء . ويصل الأمر أحيانا إلى الإهانات المتعددة والإستهانة بحقوق وأرواح العاملين من بلدان أخرى (=أساسا تونس ومصر ولبنان وفلسطين) واعتبار القادمين جميعا من اللصوص والشحاذين أيا كانت خبراتهم ومساعداتهم الكبرى فى التنمية ، واعتبار النفط أو الثروة المالية القادمة من غير جهد مقياسا عنصريا للتميز بين البشر ، وفى إطار التمايز النفطى فإن رعايا الدول غير العربية من آسيا للمهن المتواضعة ومن أوروبا للمهن الرفيعة لهم الأفضلية على العرب .

* وقد أدى الإزدهار النفطى فى أقطار المهاجرين إلى كوارث اجتماعية محققة فى مقدمتها ارتفاع معدلات الجريمة وخروجها على أنواع الجرائم السابقة . وكذلك ازدياد معدلات الفقر فى قطاعات لم تعرفه من قبل وسحق القطاعات التى كانت تعرفه . وتعاظم نسبة وأشكال القمع والإرهاب وإدمان المخدرات المختلفة وشبكات الدعارة والتهريب والشذوذ وهروب الأحداث . كانت هجرة الرجال والنساء إلى مواطن النفط سببا مباشرا فى المآسى الاجتماعية المستمرة ، واختلال موازين القيم ومعايير السلوك الفردى والجماعى .

وكما ارتبطت الوحدة الانفصالية بالعنصرية النفطية فى مجتمع الاستهلاك التابع الذى سُمِّىَ زورا بالانفتاح ، كذلك ارتبط كلاهما بالإرهاب الدينى السلفى الذى كانت له جذوره قبل الثورات الاستقلالية . ولكنه تسلل من ثغرات المشروع القومى الناقص ، بفاعلية الوحدة الانفصالية غيرالديمقراطية ، ثم تسرب عبر قنوات العنصرية النفطية التى جمعت الطاقة الغيبية للدين والإعجاز العينى لآبار البترول . لقد عثرت الدولة ـ البئر أخيرا على ضالتها فى اقتران المعجزة الدينية بالمعجزة المادية على أرض واحدة . ووجدت الدولة ـ البئر أنها الأجدر بقيادة المنطقة ، فوظفت الطاقتان الروحية والمادية فى ملء ما ظنته ـ كايزنهاور منذ أكثر من ثلاثين عاما ـ فراغا فى الشرق الأوسط . انهزمت الناصرية والمشروع القومى ، وسقطت شعارات الوحدة والتحرير والتأميم . وأصبح الطريق ممهداً لشعارات جديدة قديمة : تطبيق الشريعة ، والإسلام هو الحل . ولا شك أن احتجاب الشعارات القومية والاشتراكية ، وألوان القمع والتعذيب الذى مارسته وتمارسه الدول ذات الرايات التقدمية ، بالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية الطاحنة ، قد أسهمت جميعا فى الاستقبال والترحيب بشعارات المعجزة النفطية والدعامات الأجنبية لتأجيج الحروب الطائفية ، والإرهاب الدينى المتشعب : اليهودية الصهيونية والمارونية السياسية ، والجماعات السلفية .

والتقت الوحدة الاقتصادية والعنصرية النفطية والسلفية الراديكالية فى بؤرة الإرهاب .

إرهاب الدولة التى حصدت ألوف بل عشرات الألوف من الأرواح فى مذابح جماعية اتخذت أشكالا وأسبابا شتى ، وإرهاب المنظمات غير الشرعية التى حصدت أرقاما مشابهة فى مجازر فردية وجماعية تحت لافتات وحجج مختلفة . والحقيقة هى غيبة الديموقراطية عن الحكم والمعارضة معا .

وكانت الدولة العربية وطنية أو محافظة قد صفّت أولا فأول القوى العلمانية بمختلف اتجاهاتها .. وبدأت حالتان فى التبلور :

أولاهما حالة التراجع الفردى حينا والحزبى أحيانا عن الموقع العلمانى، كما حدث لقلة من الكتاب والمفكرين ، وكما حدث لكثرة من الأحزاب والتنظيمات .

والحالة الثانية هى إرتداء الأقنعة التى تضلل النظر إلى الوجوه . والإزدواجية ليست جديدة ، ولكن أقنعة الإرهاب بلغت درجة من الاتقان حدا يستحيل عنده تقييد الجريمة ضد شخص أو فكرة أو جهة محددة . ذلك أن الأقنعة الايديولوجية للإرهاب قد تكون وطنية أو قومية أو دينية . ولذلك أيضا لم تكن مواجهة الإرهاب مجرد دفاع عن العلمانية أو الديموقراطية أو الاشتراكية ، بل فى المقام الأول تفكيك خيوط الأقنعة وإعادتها إلى خاماتها الأصلية وموادها التى صنعوا منها نسيج الإرهاب .

(٤)

وهذا الكتاب لتفكيك بعض الأقنعة .

ويسلك من أجل ذلك طريق الحوار الثنائى والمتعدد ، لاستخلاص أدوات التحليل الموضوعى من داخل القناع ـ الخطاب .

لذلك كان الخطاب الدينى السلفى الإسلامى موضع الحوار المتعدد. فالمدخل ، على غير التقليد الأكاديمى ، هو حوار مع أصوات ندوة أقيمت فى القاهرة عن الدين فى المجتمع العربى . والقسم الأول بأكمله هو أكثر من حوار بين بعض رموز الخطاب السلفى الراهن وحوار آخر بين أصحاب الأفكار العلمانية المختلفة . وسيتردد صوت الكاتب فى المقدمة والخاتمة ، وفى السياق من خلال السؤال . إنه الشكل الديموقراطى فى البحث عن الأقنعة الفكرية ، الايديولوجية ، السياسية التى قد تبلغ حدا من الإتقان يتعذر معه أحيانا التمييز بين الوجه والقناع .. فالقناع ذاته ليس إرهابيا بالضرورة ، ولكنه يساهم فى الإرهاب بالتضليل المحكم أو بالتبرير والافتاء .

أما القسم الثانى فيتناول الخطاب القومى بتفكيك الأقنعة الدينية والطائفية والوطنية والعرقية . ومصر هى النموذج موضع الحوار الثنائى حول مفاهيم العروبة والمسيحية والتطبيع مع الدولة ـ الكيان الصهيونى .

ولهذه المسألة الأخيرة خصوصيتها ، لأنها كانت أول زراعة أجنبية للأساس الدينى فى بناء دولة غير عربية على أرض عربية . وخصوصيتها أنها تلتقى موضوعيا مع أصحاب المشروع الدينى الإسلامى السنىّ أو الشيعى وأصحاب المشروع المسيحى المارونى فى اكساب الشرعية الطائفية أو العرقية قوة الأمر الواقع . وهو ذاته الإلهام الإيرانى بعد إقامة الدولة الشيعية الاثنا عشرية . ولكن النموذج الصهيونى أخطر لأنه أقيم فوق الأرض العربية ـ الفلسطينية ، ولأنه يتبادل الحماية الأيديولوجية والسياسية وأحيانا العسكرية لأصحاب المشاريع المماثلة ، وخاصة الذين يقيمون خصومتهم معه على الأساس الدينى . وهو أساس وهمى يستبعد الأساس القومى والوطنى بالرغم من أنه الأساس المحدد بالأرض والملموس بالهوية .

وقد كان من الممكن أن يكون لبنان هو النموذج الأصلح للحوار حول التطبيع مع الدولة الصهيونية بصفتها كيانا إرهابيا متداخلا فى نسيج الحرب اللبنانية . ولكن الاعتراف الرسمى المصرى يمنح علاقة هذا الكيان بمصر الأولوية عبر حوار متعدد . ذلك أن تأثير مصر على غيرها هو الأقوى، ولأن تجربة التطبيع قد تبدو للنظرة الخارجية خالية من الإرهاب . ولكنه من واقع هذه التجربة يبدو قناعا بين أقنعة الإرهاب .

والقسم الأخير هو القناع الثقافى ـ الأدبى . وقد اخترت له نماذج محددة بدءا من ترجمة رواية لكاتب أسبانى أثارت الغيرة التربوية لدى البعض على الناشئة من التعبيرات الجنسية ، إلى موقف الشيخ متولى الشعراوى من الفنون ، وانتهاء بالدور الخاص الذى لعبه حكم الإعدام الإيرانى على سلمان رشدى بالنسبة لموقف السلفية الراديكالية من نجيب محفوظ .. الأمر الذى سمح عمليا للثقافة ، فى حدود معناها الدينى السلفى، أن تكون قناعا للإرهاب .

هذا هو الكتاب الذى قد يثير من الأسئلة أكثر مما يعطيه من أجوبة ، ولكنه إذا نجح فى صياغة السؤال ، فإنه حينئذ يكون قد قطع نصف المسافة إلى الجواب .

ونحن فى واقع الأمر ، فى عصر الأسئلة الكبرى . وليس من أحد أو فكرة أو هيئة أو نظام أو تجربة أو رؤية تملك الحقيقة وحدها .

هذه إذن مجرد محاولة لا تنفى عن نفسها سلفا جوانب القصور والإحتمالات والخطأ

القاهرة ١١/١١/١٩٨٩ غالى شكرى

مـــدخـــل

العرب بين الدين والسياسة

(١)

لم تكن ندوة « الدين فى المجتمع العربى» التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى القاهرة بين الرابع والسابع من إبريل (نيسان) ١٩٨٩ إلا حصيلة الحوار الثقافى العربى الواسع حول ظاهرة ما سمى " بالتطرف الدينى " المعاصر. تبدو هذه الحصيلة واضحة فى جملة المصادر التى أثبتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضاً من اتجاهات النقاش الديموقراطى للأوراق التى قدمت فى الندوة. وتبدو أخيراً من غلبة الأبحاث التى تناولت البعد السياسى والاجتماعى المعاصر للحركات " الدينية " العنيفة أو غير العنيفة التى عرفها العالم الإسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة ـ أكرر ـ هو " الدين فى المجتمع العربى " وليس ما يسمى " التطرف الدينى " .

أردت أن أقول أن القائمين على الندوة لم يتعمدوا التركيز على هذا الذى ندعوه " تطرفاً " وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث فى الدور المعاصر للدين فى المجتمعات العربية اليوم. غير أن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عملياً ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن ما يدعى بالتطرف الدينى هو الهدف المضمر فكتبت غالبيتهم كلياً أو جزئياً عن هذا " التطرف "، أو من جانب المحاورين الذين ناقشوا الأوراق فى ضوء هذا " الإضمار " . ومعنى ذلك أن الارتباط الحميم باللحظة التاريخية فرض نفسه على المفكر العربى أكثر كثيرا من ارتباطه بالإطار الأكاديمى . واللحظة التاريخية تقول أن هناك شيئاً يدعوه البعض «تطرفا دينياً » يستحق من الجميع مواجهته بالفهم والتوصيف والتحليل والتقويم .

وأياً كان مصدر المصطلح ، فهو لا يحوز على الإجماع . البعض يقول أنه من واردات الغرب ،والبعض يقول أنه من صادرات العلمانيين . وفى الحالين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجح هو الذى يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق فى الوقت نفسه مع «مقتضى الحال» .

هذه النقطة أولية تحاشى الباحثون فى ندوة «الدين فى المجتمع العربى» التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة فى تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة « أن الحركات الدينية ـ الاجتماعية التى شهدها المجتمع العربى الإسلامى خلال فتراته التاريخية المختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل فى محاولة العودة بالمجتمع العربى الإسلامى إلى الجذور الإسلامية والأساسات التى طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وأنها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الحادة التى كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربى الإسلامى وأخيراً فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة كارزماتية » .

قد يصلح هذا التعميم فى تفسير الحركات السلفية المعروفة فى تاريخنا الحديث كالوهابية والمهدية والسنوسية ، ولكن إلى أى مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى من جهة وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكرى مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة «الدين فى المجتمع العربى» لا بد من تحديد العلامات الفارقة بين «سلفيات» العصر العربى الحديث . ولنتفق أولاً على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى المجاز أقرب لتيسير التعامل مع الظاهرة . الوهابية مثلاً تختلف عن المهدية ، والأفغانى يختلف عن الكواكبى ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب ، ولكننا نلجأ إلى التعميم فنقول أن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعى للمسلمين ، أى من «الشوائب» التى علقت به فى التطبيق الفردى والجماعى مما تواضعنا على تسميته بـ «الخرافات» ، والعودة إلى الأصول ، وهـى أولا النص القرآنى ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فأعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذى يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض

قد يعتمد على القرآن الكريم وحده والأحاديث التى تتصل بما ورد فيه ، والبعض يعتمد على القرآن والسنة معاً ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن «صدر الإسلام» يبقى هو العصر الذهبى و«النموذج» الذى يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاريبهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لا يظل قائماً إلى المنتهى ، حيث أن الوهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية اجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد توافرت لها كلها الشخصية الكارازماتية (أو ما نسميه بالقيادة التاريخية) واندمجت فى الكيان الشعبى للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسمات الهوية الروحية ـ السياسية للقطر الذى تنتمى إليه وجزء لا يتجزأ من " الخصوصية " الاجتماعية .

وهو أمر يختلف تماماً عن الحركات الفكرية ـ السياسية التى قام بها الأفغانى وعبده والكواكبى حيث يندرج الجانب الأكبر منها فيما نسميه «الإصلاح الدينى» الذى يعتمد أساساً على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) . ويتوجه أساساً إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة(= فى الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكون من المفكرين و«المصلحين » لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين .

كل ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونيا ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضواً فى الثورة العرابية . ولكن أحدا منهما لم يكن «زعيما» لحركة شعبية . إنهما من «المثقفين» .

حسن البنا أو سيد قطب توافرت لكليهما صفة «المصلح» وصفة «الزعيم» فى وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل فى زعامته إلى قامة محمد بن عبد الوهاب أو المهدى أو عمر المختار أو ابن باديس أو عبد الكريم الخطابى، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجميع من الوهابية إلى الإخوان المسلمين من السلفيين حقاً ، وقد ظهروا فى أوقات الأزمات فعلاً ، وبرزت من بينهم قيادات تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعدئذ فى كل شىء .

ولا تنتمي تيارات الإسلام السياسي (كما نحب أن نسميه بدلا من التطرف الديني) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لا ينشدون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الديني ، وإنما ينتسبون إلى شجرة الإخوان المسلمين . غير أن مسافة الأربعين عاماً التي تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاماً التي تفصلهم عن سيد قطب قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محلياً وعربياً ودولياً ، مما رسم لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي مساراً أو مسارات مغايرة .

قبل أن يصوغ علماء الاجتماع العرب في ندوتهم القاهرية هذه المسارات حددوا لنا بعض المؤشرات .

في مقدمة هذه المؤشرات تلك «الدهشة» التي تستبد بباحثين تتباعد تجربتيهما ، فأحدهما من المشرق والآخر من المغرب ، وهما يفتتحان ملف القضية . ومن المسلم به أن دهشة عالم الاجتماع ليست دهشة عادية ، فالمطلوب منه أن يزيل دهشتنا لا أن يضيف إليها . ومع ذلك يقول علي الكنز (من الجزائر) في صيغة استفهامية أقرب إلى الاستنكار «من كان يظن أن سيد قطب في مواجهته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيداً عند الجماهير؟ من كان يظن أن نظام الحكم في بلد يبلغ به الأمر حد تدمير مدينة بأكملها للقضاء على الفوران الديني ؟ وأن حزب حسن البنا سيحظى في يوم ما في أوساط بعض الشباب الجزائريين بمعرفة تفوق بكثير معرفتهم بتاريخ جبهة التحرير الوطني ؟» . أما برهان غليون (سوريا) فيصوغ دهشته على النحو التالي« لا يستطيع المرء إلا أن يعبر عن دهشته لتراجع مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه ، فقد كان بالنسبة لحسن البنا الذي يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الإنسان لصالح التقنية ، دعوة إلى أخوة إنسانية تكون محور رسالة الإسلام الحضارية وتبشيراً بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية ونداء إلى أخوة بين كل الأديان وتعبيراً عن أن الإسلام شريعة السلام والرحمة . وقد جاء من بعده سيد قطب فأكد على محورية الإنسان في المشروع الحضاري الإسلامي وعلى أن النظام الغربي انتهى لأنه لم يعد يملك من القيم ما يسمح له بالقيادة . والمطلوب قيادة تستطيع تنمية الحضارة المادية وتزود البشرية بقيم جديدة

ويمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته ، والإسلام هو الذي يفعل ذلك» .

عالم الاجتماع الجزائري يستهول أن يكون البنّا أو قطب رمزاً ثقافياً عند الجيل الحالي ، وعالم الاجتماع السوري يرى أن البنّا وقطب يمثلان فكراً أرقى مما وصلت إليه الأمور في الوقت الراهن . تبقى الدهشة واحدة بين الإثنين ، وإن كانت الدهشة الجزائرية هي الأكبر ، والأكثر جذرية في دلالتها .. فالحق أن برهان غليون الذي تمكن من الحصول على اقتباس هنا للبنّا واقتباس هناك لقطب لم يضع حركتهما الفكرية ـ السياسية في السياق التاريخي للمجتمع العربي المعاصر ، لم يكن للشيخ حسن البنّا في حقيقة الأمر أي مشروع حضاري ، فالرجل كان قيادة تاريخية شديدة الجاذبية ، ولكن مشروعه الواقعي كان الجهاز السري للاغتيالات والتحالف السياسي المعلن مع الأقليات الدستورية التي كانت السبب الأول في مصرعه . إنها المفارقة المأسوية التي تتكرر دائماً ، فبعد إثنين وثلاثين عاماً قُتل أنور السادات بأيدي الذين تحالف معهم على نحو من الأنحاء . أما سيد قطب فمشروعه موجز في «معالم على الطريق» وليس في مؤلفاته الأولى عن السلام العالمي والعدل الاجتماعي . وهذا المشروع يقول في بساطة أن المجتمعات المعاصرة تعيش في جاهلية جديدة ، وهو يتكلم هنا عن المجتمعات الإسلامية ولا يستثنيها من «العالم» . ونحن الآن في دار الكفر التي يتحتم هدمها لإعادة بناء دار الإسلام ، هذا الكتاب إذن هو بيان التغيير بالعنف ، أو هو التنظير الذي لم يتوافر لحسن البنّا ، وقد اعتمد صاحبه على أبو الأعلى المودودي من باكستان وأضاف اللاحقون ابن تيمية من القدماء وأبو الحسن الندوي من الهند ، وفي جميع الأحوال لم يكن هناك «المشروع الحضاري» الذي ينعيه برهان غليون . إلا أن دهشته تضمر ما أعلنه على الكنز ، وهو أن التدهور قد حقق أرقاماً قياسية .

* * *

بدءاً من «الدهشة» راح الباحثون العرب عن الدين في المجتمع يحرثون الأرض من عدّة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقي عند " نقطة إيجابية " هي ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية وبالتطورالاجتماعي

العربي على صعيد الأيديولوجيا ،وأن هذا الارتباط وذاك لا علاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعى هما فى خاتمة المطاف توصيف سياسى .. إلا أن القائلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسى " كمنظومة من الأفكار والأفعال لا تقبل التجزئة ، فالموقف منها هو الرفض المطلق أو القبول المطلق . وأى تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لا يرتبط بما ندعوه " تسييس الدين " .

على ذلك ، فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب فى ندوة "الدين والمجتمع العربى " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالأيديولوجيا فيقول ابراهيم على (السودان) أنه يتعين « علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير إيديولوجى واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة فى حياة الناس وعلاقاتهم . ولابد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التى تخفى هذه الحقيقة ، فأكثر الظواهر الدينية إبهاماً مثل التصوف والزهد هى تعبيرات أيديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم ». ويضيف محمد شقرون (المغرب) : « إن نقد التجارب والتعبيرات العفوية والسانحة عن العالم الاجتماعى لا ينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وخصوصاً تلك التى تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان فى التاريخ » .

* التيار الثانى يفرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى الذى تمثله الصوفية أحيأناً ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التى اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية فى بعض الأزمان والبلدان تحولت فى عصر النهضة إلى أداة فى يد الرجعية لمقاومة التقدم والانعتاق . وبدا ذلك واضحاً بصورة جلية فى عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨) الذى سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى فى طليعة هؤلاء أبو الهدى الصيادى الرفاعى الذى تولى فى البدء نقابة الأشراف فى حلب ثم قصد دار الخلافة أى استنبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين ، فعبد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بانه (الخليفة المعظم ظل الله فى

العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) . ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة ، ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة يمنع تمثيل الروايات فى دمشق والالتجاء إلى مصر» . ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لعاطف العقلة « فى المجتمع العربى الإسلامى ، يلاحظ أنه من الآليات الهامة التى يعمل الدين من خلالها على إضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالى إعاقة محاولات التغير الاجتماعى هى علاقة التواطؤ **Collusion** القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ ينشأ فى أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة **Common Vested Interests** بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغير الاجتماعى » . ويضيف أنه «فى المجتمع العربى الإسلامى نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على البعض الآخر ... فالطبقة التى ينتمى إليها الفرد فى مجتمعنا العربى الإسلامى تحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، ففى الوقت الذى نجد فيه الطبقات الغنية المثقفة فى مجتمعنا تفسر الدين الرسمى على ضوء مصالحها وتعزيزاً لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبى بحثاً عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية ، من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية التى انتشرت انتشاراً واسعاً فى المجتمع العربى التقليدى والمعاصر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الاندماج فى جماعات منظمة تمكن أعضاؤها من تجاوز عجزهم وكرد فعل إلتزمت بصدد النصوص والتضييق على العقل والإغراق فى البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية» .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لجمال حمدان فى كتابه «العالم الإسلامى المعاصر» الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١ مما يعنى أن للباحث رؤية ثاقبة للأحداث المقبلة ، إذ يقول «إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفى العصر

الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي مرة ولتبرير مظالمها وابتزازها مرة أخرى ... فمنذ البداية استغل الاستعمار الدينى التركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وباسم الدين نجح فى فرض استعماره الغاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها فى العالم العربى» (ص ١٢٥و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه «فى المجتمع العربى بالتحديد لعب الدين الإسلامى ولا يزال يلعب دورا بارزاً فى تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالى فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى شهدها ويشهدها هذا المجتمع ... الأمر الذى يمكن فى ضوئه اعتبار الدين الإسلامى أكثر من أى دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد فى المجتمع العربى» .

وأخيراً فهناك التيار الذى يقتبس من الإسلام إحدى «حالاته» التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروافد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهداً . إن حمود العودى(اليمن) يرى مثلاً «أن التاريخ والتراث العربى الإسلامى بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف فى عصوره الأولى أو الوسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهى الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية» .

هذا الرافد «يستند» على الحدث التاريخى ولا يستشهد بالنص ، فطالما أن تيار الإسلام عرفت الملكية العامة للأرض فى ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الرافد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتماداً كلياً و«يختار» من النصوص ما يؤيد مشروعه . هكذا يفسر غريب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلح «الدرجة» فى النص القرآنى على النحو الذى ينفى المضمون الاجتماعى أو الطبقى لكلمة «درجات» التى ورد ذكرها عديداً من المرات فى القرآن الكريم . ويحدد لنا الباحث أبعاد الكلمة كما يلى :

(١) الإيمان :

بالله ووحدانيته من أهم مقاييس التدرج فى الشريعة الإسلامية «انظر

كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً » (الإسراء ٢١) . و«أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير . لهم درجات عند الله والله بصير بما يعملون» (آل عمران ١٦٢و ١٦٣) . و«وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم» (الأعراف ١٦٥) .

(٢) الإسلام :

وفرق بين الإيمان والإسلام ، فالأول أعم وأشمل ، إذ الإيمان يعنى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه والقضاء خيره وشره والآخرة . على أن للإسلام أركان هى : الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع . والذين يؤدون فرائض الإسلام لهم درجات عند ربهم «الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم» (الأنفال ٣و٤) .

(٣) العمل :

وهناك أكثر من آية تجعل من «العمل» مقياساً للتّدرج بين الناس «ولكُل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون » (الأنعام ١٣) وأيضاً « ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون » (الأحقاف ١٩) .

(٤) العلم :

والعلم مقياس هام من مقاييس التدرج فى الإسلام «يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجلس فافسحوا يفسح الله لكم ، إذا قيل انشروا فانشروا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات والله بما تعملون خبير » (المجادلة ١١) وكذلك «نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذى علم عليم » (يوسف ٧٦) .

(٥) النوع

يرى القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء ويعلونهن فى الدرجات « وليس مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم » (البقرة ٥٢٨) .

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التديّن " وليس " التطرف " . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " ، فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هو " ب" أو " ت " أو " ى " ، ولكنه ليس خارج الأبجدية ، فهو قادم حتماً . وهى نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر فى صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها محددات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردى أو الفئوى أو الجماعى من الدين .

هناك أولاً المحددات الفكرية ، وأهمها فساد معادلة " النهضة " التى قادت الفكر العربى الحديث زهاء قرن ونصف القرن . هذه المعادلة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعنى أساساً *القيم الإسلامية العامة التى* لا تتعارض مع أى تراث تاريخى سابق على الإسلام. وكان العصر يعنى أساساً التكنولوجيا الغربية التى لا تتعارض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان دور الإصلاح الدينى هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أى تسويغ الحضارة الغربية إسلامياً . وكان ذلك يناسب القوام الطبقى الرجراج والمائع القادم من صلب العلاقات الإقطاعية فى زراعة الأرض والعلاقات التجارية فى تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين المعّوق الذى ولد من رحم « التخلف » فى علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا برجوازيات قومية ذات كشوف علمية وطبقة اجتماعية متبلورة ومعارك فكرية خصبة مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف البارود أو البخار ولا القارات، ولم يستشهد منا أحد من أجل كروية الأرض . ولكن نظم الحكم – أى التاريخ الاجتماعى للمسلمين – هى التى تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الدينى فى القرن الماضى هى العودة إلى النص الخالى من " التاريخ الاجتماعى " والكهنوت . تلك هى عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماماً ، حلت وثاقها بالنص

وتأويلاته وصاغت لنفسها أيديولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين، هى أيديولوجية اللاوعى المتحرر من أنماط الفكر النخبوى .

ولكن النخبة هى التى قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ، وقاومت عوامل الانتكاس المتمثلة فى سطوة الاحتلال الأجنبى والأقليات الإقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجاداً لا شك فى الصناعة والثقافة ابان لحظات الصعود التاريخى للفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية "المسوخة " : مفتتة الأسواق ، فهى لم تكن قط برجوازية قومية عربية ، وإنما برجوازيات قطرية مشوهة لم تتوحد حتى فى ظل شعاراتها " القومية " البراقة. ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . إنكسارها الأكبر كان سقوط محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس . إنكسارها الأخطر كان الاحتلال المباشر ــ البريطانى الفرنسى الإيطالى ـ للمشرق والمغرب . إنكسارها المستمر فى إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين (العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عام ١٩٤٨ . وكانت هذه الإنكسارات المتتالية هى البيئة التاريخية لانفصام عرى النهضة واصلاحها الدينى . وهو الانفصام الذى عبرّ عنه ميلاد الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من مصر إلى بقية الأقطار العربية . هذا الذى ندعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر من الفصام الذى وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكناً التحديث بتسويغ الغرب إسلامياً . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائياً عام ١٩٢٤ واصبح الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى (بعد تطور المشهد الاجتماعى الذى استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطاً جديدة وعلاقات جديدة ووسائل جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لا تقوم على التوفيق . وكانت الناصرية هى الجواب المبنئى عن السؤال . ولكن عشرين عاماً سبقتها عبأت المناخ الاجتماعى بجواب مضاد. وهو الجواب الذى استفاد من انفصام "التوفيق" بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء على الإسلام وحده لا كقيم بل " كدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة وتشريع " . كان الذى انهزم فى النهضة العربية هو الليبرالية . أجهضها الغرب نفسه فى بلادنا متعاوناً مع الحكومات المحلية . وتوالت هزائم

الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع المدّ النازى والفاشى العالمى . وعندما انتصر " الحلفاء " للديموقراطية فى العالم ، انتصرت فى الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فوق الجزء الفلسطينى من الأرض العربية . وهكذا كان المد الإخوانى الإسلامى قبل الثورة الناصرية بعقدين من الزمن هو الجواب السلبى على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية فى حال تسمح لها بأن تكون جواباً عملياً . لذلك أصبح التحدى الحقيقى للجواب الناصرى هو جواب الإسلام السياسى الذى حاول أن يقيم جسراً دينياً بين النخبة والقاعدة . ولذلك أيضاً كان التناقض الحاد قبل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " ـ كالوفد فى مصر ـ من جهة أخرى . ولكن هذه الأحزاب البرجوازية المحتوى كانت فى نهاية الأربعينات قد شاخت . ولا يخلو إنقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المغزى . والمقصود بالشيخوخة الوفدية أو غيرها تعاظم أشباه الإقطاعيين على قمتها وانحدار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك فى بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التى كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعان : الإسلام السياسى و الناصرية .

فى انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديموقراطية فى تاريخ مصر الحديث لم ينجح إخوانى واحد . لم يكن ذاك يعنى أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم على استعداد أكبر لانتخاب " البرنامج السياسى " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا فى الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أى شخص أو حزب ، كان يدرى أن هذا السقوط الانتخابى لا يرادف الضعف . ولا يجوز التوقف طويلاً عند تفاصيل الملابسات التى أدت بالإخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التى أدت بعبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتمياً ، لأنه صدامٌ بين مشروعين لا يلتقيان ، إذا تجاوزنا وسمينا التوجه السياسى للإخوان مشروعا . وليست «قوة السلطة» وحدها هى التى أتاحت للناصرية فرصة

التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التمصير والتأميم من أهم الوسائل التى سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصرى ــ وهو الاستقلال القومى ـ اختراقاً لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنواناً لمعادلة جديدة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هى " التركيب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير فى محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من مكونات حضارية ، والعالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً حضارة وأفكاراً . ولكن الناصرية التى أبدعت هذه الصيغة الصحيحة للبديل التاريخى وقعت فى أخطاء تاريخية أيضاً :

(١) لم تبدع صيغة ديموقراطية جديدة بديلة لهزيمة الليبرالية ، وانساقت وراء الحل الإدارى السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسى هلامى يجمع كل الطبقات ولا يضم أحداً .

(٢) اتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ، وأساساً الإسلام السياسى والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حيناً وتصفية سياسية أحياناً.

(٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار فى بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصاً فى بناء القطاع العام . وهى قاعدة من غير المؤهلين فنياً أو سياسياً لقيادة التحول الاجتماعى فى البلاد .

(٤) أحلّت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تملأ الفجوة بين النخبة و القاعدة ، بل ناصبت المثقفين ــ والإبداع الفكرى ـ العداء . وأضحى فكر السلطة هو " الفكر " وغيره هرطقات .

(٥) كرست توظيف رجال الدين الرسمى فى خدمة الحكم بإضفاء الشرعية الدينية على أحكامه . ووقعت المفارقه التى تعنى حاجة السلطة المكبوتة إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كأية مؤسسة تابعة للدولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء الإصلاح الدينى عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الايديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أى أن الناصرية فى واقع الأمر لم تريح النخبة

الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع فى موازاة فقدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأزهر (المعّدل) ورجاله فقط .

(٦) ارتدت أقنعة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقى . وربما كانت أقنعة من الأمانى والطموحات ، ولكن الواقع شىء آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأقنعة الباهرة التى غطت على الحقائق الباهظة الثمن . وعندما سقطت الأقنعة أى الشعارات قال الناس أن الإشتراكية هى التى سقطت وأن القومية العربية هى التى هُزِمَتْ. ولم يكن هذا صحيحاً . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لا يخضع للمنطق الرياضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لا يطول ، فقد كان هناك ما يملأه فى الانتظار .

(٧) هذه الأخطاء كانت كالثقوب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكرياً واجتماعياً وسياسياً تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات . وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى الحجاب الحاجز لقوى الثورة المضادة دون الاستيلاء على السلطة . وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر لانقضاض هذه القوى على الحكم .

* * *

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعياً عام ١٩٦٧ كحصيلة ختامية لجملة السلبيات المريرة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجياً بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفسح الطريق واسعاً لزحف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلاً هى المناخ المهيأ لاستقبال " التكفير والهجرة" التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف استقامته القصوى عند شكرى مصطفى : لا تكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحرك العملى لقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الذهبى إلى اغتيال انور

السادات فى مصر ، وموجات مماثلة من العنف الدموى فى سوريا والجزائر وتونس وأقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضراً طول الوقت .

كان « التحول» الكبير ، التاريخى بحق ، فى بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعى لازدهار الإسلام السياسى . وقد تجلى هذا التحول فى علامات ومراحل تقود إحداها إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادى هو العلامة الأولى . أى أنه بدلاً من القطع البنيوى مع الاحتكارات الأجنبية ، أصبح الإندماج فى الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذى استوجب تغييراً اجتماعياً واسعاً لمصلحة الإثراء الطفيلى والنمط الاستهلاكى والاعتماد على التجارة الربوية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة فى العملة وانتشار وبائى للمخدرات . وهى الأمور التى استتبعت نظاماً جديداً للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة وولدت أنواع جديدة منها . وفى ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى لايبدو لها فى الآفق حلاً ، وفى ظل الاستفزاز الاجتماعى الصارخ من جانب الشرائح المستفيدة ، كان الاتجاه المتزايد نحو التعصب الدينى ثم الإسلام السياسى أمراً طبيعياً .

* لم يؤد الصلح مع العدو الصهيونى إلى " السلام " أو إلى " الرخاء" أو إلى " الديموقراطية " وهى الشعارات التى رفعها السادات فى مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة و اتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع « إسرائيل » . لم نحصل على السلام بل ازداد العدو إيغالاً فى الأراضى العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووى العراقى إلى حمام الشط فى تونس ، وضُمَّت القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيونى . ولم نحصل على الرخاء بل العكس تفاقمت أزمة رغيف الخبز ، وأزمة الديون ، وتعاظمت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدوداً مأسوية . ويكفى فى مسألة الديموقراطية أن نقرأ التقرير السنوى لهيئة العفو الدولية ومنشورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليسير فى مقابل تفريغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطنى ، أن يجد الإسلام

السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

* وقد أسهم فى بلورة المفهوم الدينى للصراع مع اسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . أما الحادث الأول فهو حرب لبنان. وأما الحادث الثانى فهو الحكم الجديد فى إيران . لقد ألهب الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التضليل الإعلامى الواسع الذى يصل إلى حد غسل الأدمغة الجماعى ، فبالرغم من أن الحرب اللبنانية فى أصلها الأصيل ليست حرباً دينية أو طائفية إلا أنها اكتسبت عمداً بهذا الطابع مما ألهب المشاعر الإسلامية فى كثير من الأقطار العربية . وكان الإسلام السياسى جاهزاً لجنى الثمار . كذلك ألهم الحادث الثانى فى إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامى على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الديماجوجية التى كانت تعلن عكس ما تبطن. أعلنت فى البدء تحرير القدس وأضمرت التحالف العسكرى والاقتصادى مع " اسرائيل " ، واعلنت الديموقراطية واضمرت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضمرت العدوان على العرب فى العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهب خيال الإسلام السياسى العربى فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة النفطية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتمويل . كانت ديار النفط " نموذجاً "وقيمة معيارية فرضت على ملايين المهاجرين من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوباً فى الحياة أقرب إلى قيم البادية والصحراء منه إلى قيم بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اعتياد هذا الأسلوب مقصوراً على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الأقطار الأصلية . وليس مسموحاً فى مواطن النفط بأى عمل سياسى غير العمل «الإسلامى » . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية إضطراراً أو اختياراً من فرق الإسلام السياسى التى تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وفريق اقتصادى من البنوك (الإسلامية) وشركات توظيف الأموال ، وجناح

عسكرى لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربى الإسلامى لما استطاع الإسلام السياسى فى أى قطر عربى أن يستمر فى نشاطه طيلة هذين العقدين من السنين .

تلك هى المتغيرات الأساسية التى مهدت لازدهار «الجماعات» أو «التيارات» الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة «الدين فى المجتمع العربى» التى تناولت فى بقية أبحاثها الأدوار التفصيلية للإسلام السياسى فى بعض الأقطار العربية .

ولكن سمير نعيم (مصر) فى بحثه «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى» قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب فى الحياة المصرية والتى ندعوها التطرف ، فهذه الأحادية التى ينشأ عنها الجمود منتشرة فى مختلف المجالات ، ، وهذا الجمود يؤدى إلى الضعف ، يحدث ذلك داخل الأسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة أو المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسى ، وليس التطرف الدينى إلا أحد أشكال التطرف العام فى المجتمع.

والنقطة الثانية هى ارتباط جانب كبير من الدخل القومى بالخارج ، كعائدات قناة السويس ومدخرات العاملين فى الهجرة والسياحة . مفاتيح هذه الاستثمارات ليست فى أيدينا ، وإنما هى تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فينا . كيف ؟ يجيب سمير نعيم : بتكبيل القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضاً القرارات الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبية ، ثم تزييف وعى المواطنين بقضاياهم المصيرية وبأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والإيجابية لديهم وغرس الأفكار والقيم التى تتلاءم أو تشجع ينابيع الدخل القومى الخارجية . وأخيراً تفكيك الروابط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولهما النمط الفردى والآخر هو النعرات الدينية والمذهبية . لذلك كان التطرف فى رأى الباحث نتاجاً لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التى خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادى من جهة ، وهو جزء من مخطط امبريالى صهيونى تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعى وتفسيخ المجتمع وتكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى .

ويعدد سمير نعيم تجليات الأزمة الاقتصادية فى التضخم والبطالة والغلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهى المظاهر التى ترتب عليها أن يعالج الشباب أزماته بالإتجار فى المخدرات أو العملة أو الرشوة أو التهريب والنصب والاغتصاب والعدوان على أراضى الدولة والإدمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الميدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالباً ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسى يشير الباحث إلى غياب المشروع القومى والديموقراطية فى اتخاذ القرارات اليومية ، واستغلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات فى الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية ، والنظام التلقينى فى التربية ، والقصور الفادح فى برامج الثقافة والإعلام . ويحذر الباحث من أن النتائج المترتبة على ذلك تؤثر سلباً على الإنتاج والفتنة الطائفية والتدهور الحضارى العام ، ويوجه النظر إلى أن مصر مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وأنه لا بديل عن مشروع تنموى نهضوى شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والتوزيع العادل لثمار الجهد والإنتاج والمشاركة الديموقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التى كتبها سمير نعيم رئيس قسم الاجتماع فى جامعة عين شمس فى طليعة الأوراق القليلة الهامة لهذه الندوة، وهى أشبه ما تكون بالتقرير الوصفى الذى يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفى هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضمرة فى تشخيص الظاهرة ، وهى تحليلات صحيحة فى مجملها وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل فى تبيان الأسس الاقتصادية ـ الاجتماعية طبقياً ، وليس اعتماداً على الرصد الميدانى وحده أو على المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافى وحدهما .. ذلك أن الاقتصار على هذا التحليل الإمبيريقى ، مهما كانت المقدمات إليه منحازة إلى التقدم ، يطمس الدور الذى تلعبه البرجوازية المصرية بشرائحها المختلفة المتضاربة المصالح أحياناً والموحدة للغايات والمتعددة الوسائل أحياناً أخرى ، إن الشريحة المالية مثلاً ، ونموذجها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريحة الصناعية والشريحة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح أو

الذرة ، فإنتاج الأرض أو المصنع يفضى إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الخالصة . وبسبب التباين بين الفئات البرجوازية تتباين تشكيلات ما يسمى خطأ بالتطرف الدينى ، فالجماعات الإسلامية كأية تنظيمات سياسية أخرى تعتمد على الشباب ، كأغلب هذه التنظيمات فى الماضى والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطى الحال، ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كالقيادات السياسية لأية تنظيمات أخرى ، هى «العقل» السياسى والفكر الاجتماعى الجدير أيضاً بالتحليل ، وسوف ندرك عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل «للفساد الأخلاقى والإنحلال» أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنويعات فكرية وسلوكية لمختلف أشكال وألوان الخريطة البرجوازية المصرية.

إن ما نتصور أنه تناقض فى البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذى من شأنه أن يخلق الازدواجية بين الوجه والقناع (فى ارتداء الحجاب أو ممارسة الفرائض) هو تجسيم لهامشية الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره وتعميمه .

هذا التحليل الطبقى لا يفصل بين البيئات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة الدولة ، فليست المسألة اختراقاً من جانب الجماعات ، وإنما هو الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره من أجهزة الإعلام الرسمية - حتى حين تهاجم الجماعات - فيلتقى جوهرياً مع الوعى الزائف الذى تنشره «الجماعات» وتعيد إنتاجه .

إن القواعدالشعبية للتيار الدينى السياسى هى جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذى تقوده إحدى شرائح البرجوازية المصرية فساداً وتظاهراً بالتدين فى وقت واحد ، وهذه الشريحة هى الأكثر تعاوناً مع «الخارج» العربى والغربى فى تطويع الاقتصاد المصرى لمزيد من التبعية ووضع المجتمع المصرى فى قلب المأزق ، إنها الثمرة الشرعية للإنقلاب الذى قاده السادات عام ١٩٧١ بجذوره السابقة على هزيمة ١٩٦٧ وفروعه الممتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخى عام ١٩٧٧ .

(٢)

هل يكفى القول بأن غياب «البديل» للنظام العربى الراهن هو الذى أفسح المجال رحبا لتعاظم الإسلام السياسى ؟

أم يكفى القول أن المناخ الدينى للمجتمعات العربية هو الذى حرث الأرض لنمو بذوره الراقدة تحت سطح التربة طول الوقت ؟

أم يكفى القول بأن «الدين السياسى» أو «سياسة الدين» هو ظاهرة عالمية ، ولسنا أكثر من أحد ملامح هذه الظاهرة وقد اكتسى بخصوصية دين الأغلبية المسلمة من العرب ؟

هذه التساؤلات طرحها علماء الاجتماع فى مناسبات مختلفة ، وأيضا فى ندوة «الدين فى المجتمع العربى » القاهرية . ولكن الإشكالية فى جوهرها تتجاوز البحث عن «المبررات» ، ولا أقول الأسباب .. لأن التبرير يختلف عن التعليل ، وأغلب الأبحاث المتداولة تدور حول محور البحث عن «مبرر» وليس البحث عن «سبب» . والفرق كبير بين «العذر» و«العلة» . إن الإشكالية تتطلب الحفر عند الجذور والتشخيص الدقيق للظاهرة . ولا نقول «الداء» قبل معرفة «الحالة» فى تشابكها المعقد مع بقية العناصر الشريكة أو الصانعة لها أو المتأثرة بها .

* * *

فى ضوء التحديد نقول أن هناك نقطة انطلاق هى مصر ، وأن هناك خصوصيات للأقطار العربية الأخرى .وأنه حين نذكر الناصرية أو النظام الناصرى فإننا لا نقصد هذا النظام فى مصر وحدها ، فقد كانت له امتدادات وتأثيرات عربية شتى ، حتى إننا فى غير حذر كبير نستطيع الإشارة إلى الأنظمة الوطنية شبه التقليدية . وباستثناء الإختيار شبه الاتاتوركى لتونس البورقيبية ، فإن الإسلام السياسى طرح نفسه كبديل للأنظمة شبه الناصرية. ومنذ بداية السبعينيات بدأ تدريجيا يطرح نفسه بديلا للنظام العربى المعاصربكامله .

وقد انطلقت " الدعوة " أساسا من مصر ، ولكنها في كل بلد عربي اتخذت سماتها الخاصة . أي أنها في سوريا أو في تونس لم تكن فرعا لمركز رئيسي في القاهرة ، بل كانت سورية وتونسية . ولا يعني ذلك غياب التشاور والتنسيق المتزايد ، بعد الطفرة النفطية ، :و« الثورة » الإيرانية . ولكن التكوين يبقى في جوهره قطريا ذا بعد أممي يتجاوز القومية العربية ، وينكرها انكارا مباشراً حينا وغير مباشر أحيانا أخرى .

ويبقى كذلك أن ناصرية مصر وإسلامها السياسي لهما " بصمة " واضحة على فكر وتنويعات الجماعات الإسلامية " العربية ".

* * *

إن ما يجمع بين مختلف الحركات الإسلامية في الوطن العربي أو في أي مكان في العالم إنها حركات سياسية وليست "تيارات دينية " كما تسمى عمدا لدى البعض . إن أفعالها وردود أفعاله الأساسية لا تخرج عن الدائرة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والدستور ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجحة أو الفاشلة هي أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ في العمق وعلى السطح أحلام وطموحات فئات وقوى وشرائح اجتماعية لها مصالح تجد في فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانتها الايديولوجية وكتيبتها الصدامية .

وليس الدين الإسلامي كالمسيحية مجرد عقيدة دينية وعبادات ، وإنما هو يشكل إحد عناصر الهوية الوطنية (أو القومية) للعرب بما فيهم غير المسلمين . ومن هنا كان من الممكن للزعماء الناصريين والقوميين وبعض الشيوعيين أن يقدموا لجماهيرهم تفسيرات تقدمية للإسلام يوظفوها ضد الاستعمار وضد شرائح من الرأسماليين . لذلك كان من الصعب دائما على هؤلاء الزعماء المناداة جهرا بالعلمانية . ويبقى بورقيبة في إحدى مراحله هو الاستثناء الأتاتوركي الوحيد. وعلى الأرضية الدينية ترجح كفة الإسلام السياسي في غيبة الإجراءات الاجتماعية والوطنية والحريات الديموقراطية . وبما ان الإسلام "دين ودولة " في الشعارات المرفوعة ، فإن التاريخ والحاضر والأشكال الاجتماعية ، كلها تتخذ مصطلحات جديدة لا تقف معرفيا على الأرض ذاتها التي تقف عليها الثقافة الشائعة .

هكذا تصبح القوى العظمى شياطين ، وأصحاب المذاهب السياسية الأخرى كفرة ، والفائدة المصرفية ربا. وهى مصطلحات تطمس الهوية الاقتصادية للوطن المعنى وطبيعة العلاقة ينه وبين المصارف العالمية والاحتكارات الدولية . وكثيرا ما يقع التحالف مع"الشياطين " الكبار والصغار من أجل مصالح غير إسلامية وغير إلهية بالمرة ، كالتحالف الإيرانى الأمريكى الإسرائيلى فى أحد الأوقات. ولكن هذا التغيير فى المصطلحات يمارس نفوذه على البشر الذين يصدقون شركات توظيف الأموال ويخسرون ودائعهم باسم الدين .

وهؤلاء البشر ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أى أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسى ، وإنما هم فئات متعددة بجمع بينها انعدام الثقة فى النظام الاقتصادى الرسمى . و(قد) يجمع بينها " التدين " بدرجات ومفاهيم مختلفة . ولكن المأزق يتضاعف أثره السلبى حين ينتهى ما يسمى زورا بالاقتصاد الإسلامى إلى الفضائح المأسوية ، وكأنه لا فرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامى إلا فى شكل الفضيحة ـ المأساة لا فى نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقين" الرسمى "و "الإسلامى" إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن رصيد من التوصيف والتحليل الاقتصادى (الإسلامى؟) الذى نستخلص منه فى وضوح تام أن جماعات الإسلام السياسى ترفض بحسم أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأى تدخل من جانب الدولة فى الحركة الاقتصادية . وفى المقابل فإن هذه الجماعات ترى فى الملكية الخاصة قدسا لا يمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجوهرية للاقتصاد (الإسلامى) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالى غالبا ، بل يلجأون إلى التمويه والمراوغة التى يمكن اختراق أقنعتها والتعرف على أبشع وسائل الإقتصاد الاستغلالى التابع للأجنبى ، باسم الدين . وهم بذلك يكثرون من الكلام عن الزكاة للبطش عمليا بالطبقات الشعبية المطحونة . ولا يحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتبصر العيون أعمدة الانفتاح والنفط وتجار السلاح وقد أمسوا أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتهريب .

ومن المفارقات الأليمة أن «القاعدة الاجتماعية» للإسلام السياسى هى ضحيته الأولى ، فالفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازيات العربية الممسوخة ، ما زالت هى قاعدة اليوتوبيا التى يستدرجها حلم «العصر الذهبى» . وهى ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسى ، وإنما تسلم قيادها لتوازن القوى فى المجتمع ، وقد تتجه يوما ناحية اليسار (القومى أو الناصرى.. الخ) وتصل بعض قطاعاتها إلى القناعة الماركسية ، ولكنها «تنقلب» حينا آخر إلى أقصى اليمين ، هذه القاعدة هى المستوى الأول لتفريغ الإسلام السياسى ، إلا أن لحظات اليأس والإحباط الاجتماعى الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوطنية بما فيها الطبقة العاملة . وفى إطار النظام الإعلامى والتعليمى لأنظمة «الهزيمة» المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وتتسع الفجوة بين النخبة والجماهير بحيث يمكن لحالة «اللامبالاة» السائدة على المجتمع أن تثمر نقيضها ـ السلبى أيضا ولكن الجذرى تماما ـ وهو «انتماء» فئات من المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسى حيث لا يستشعرون *الغربة فى إطار الطبقة التى ينتمون أصلا إلى* بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية فى أجهزة الدولة التى تعانى أهوال الازدواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التى يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه ، وبدءا من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحتوى غير الديموقراطى غير الأخلاقى إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التدين الظاهرى عبر الميكروفونات ، مرورا بالمساحة الإعلامية الواسعة للمواد والبرامج الدينية جنبا إلى جنب مع المواد والبرامج المبتذلة ، انتهى ذلك كله وغيره *إلى صنع الثغرات والفجوات التى* تسلل منها الإسلام السياسى ـ سلميا ـ إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات . وأضحت هياكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسى فى مقاعد التقرير والتشريع وزنازين السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامى السياسى ملحوظا فى عديد من القرارات الرسمية بدافع رد الفعل الذى يطمح لاستيعاب الصدمة ، ولكنه عمليا

يضـاعف من أهوال الازدواجـيـة والانتـهـازية واهدار القـيم .. حـتى أصـبح «الحجاب » الذى دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مسايرة أو متاجرة ، ما أبعدها عن الدين ، وهل ينسى قراء الصحف فى مصـر ذلك الإعلان العـجـيب عن «واردات لندن للمـحـجـبـات» واسم المحل انجليزى ، وصاحب المحل قبطى ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول عبد القادر الزغل عالم الاجتمـاع التونسـى فى بحثـه عن «العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة» : «إن الاستراتيجية الجديدة للحركة الإسلامية تتسم بالذرائعية وبسياسة المراحل» .

ويمهد الزغل لبحثـه بأن دعاة الإسلام السياسى يقدمون أنفسـهم باعتبارهم «البديل» لغياب الأساس الأخلاقى عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الأخلاقى الذى يعنيه الباحث يتجاوز المدلول العام للأخلاق إلى المضمون السياسى الذى يكمن فى بناء «دولة ترفع شعار العروبة وتقودها أقلية» .. أو مضمون الموقع « التوازنى بين القوتين السياسيتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام » كما هو الحال فى السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد «الاتجاه الإسلامى» راشد الغنوشى الذى نعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة ودمشق ، وأنه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أنجز معاملات سفره إلى ألبانيا فى وقت مناسب . ولكن السفر الفعلى كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثر حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس بحركة الإخوان المسلمين فى مصر ، وخاصة بحسن البنا وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصى قد لا تعنى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التى أوجزها عبد القادر الزغل فى هذه الفقرة «إن قسما كبيرا من الإسلاميين فى تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم مسئول إسلامى مصرى له هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟ » .

ولربما أفسدت. حرفية السؤال مضمونه ، فالإسلاميون المصريون كغيرهم لهم مداخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم فى أكبر

جامعات الغرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعدئذ فى «زاوية الرؤية» لهذا الغرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكفونية وبين غيرها من الأقطار الأحادية اللغة كمصر بالرغم من انتشار الإنجليزية والفرنسية فى أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من الغرب لم يكن لهذا السبب ، وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهى الرؤية التى تبنتها النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التى تجعل التكتيك السياسى أكثر مرونة دون أن ينفى ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التى لجأت فعلا إلى العنف .

ولا يفصح الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التى يمكن إيجازها فى : علاقة البورقيبية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال أتاتورك ، ولعله يجوز لنا فى هذا السياق القول بأن العلمانية عرفت فى التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقدمها علمانية الغرب الرأسمالى بعد الثورة الفرنسية التى فصلت التعليم الدينى عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا فى بناء الدولة ، والثانى هو علمانية الشرق الاشتراكى التى كرست العلمانية الغربية وأضافت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التى كانت تقوم بها الكنيسة ، وقدمت البديل للتعليم الدينى ، وهو الاشتراكية العلمية . وفى كلا التجربتين كان القاسم المشترك هو «المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم» . أما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التى آمنت بتفوق العرق أو العنصر على ما عداه بما فى ذلك الدين . ولذلك قامت الهتلرية والموسولينية بحربهما الكبرى ـ برفقة اليابان وتركيا ـ ضد الغرب الليبرالى والشرق الاشتراكى على السواء ، ويأتى الشكل الرابع للعلمانية التى أدعوها بالأتاتوركية ، وهى العلمانية التابعة التى تذيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب فى خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا ممسوخا لا هو الشعب الذى كان ولا هو «الآخر» الذى يتبعه . إنها إحدى عناصر الايديولوجية التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذى اتخذه أتاتورك من الخلافة العثمانية ، وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تنسلخ من جلدها التاريخى والحضارى والقومى .

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمى التجربة البورقيبية التى شاركت فى صنع خصوصية تونسية . أما العنصر الآخر الذى يأتلف مع هذا النوع من العلمانية فهو الازدواجية اللغوية أو الفرانكفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة فى أقطار المغرب العربى (باستثناء ليبيا التى اصطلحوا زمنا طويلا على عدم ادراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أى غياب الشرط الفرانكفونى . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية المقصودة : شمال أفريقيا) .

وبالطبع هناك عناصر أخرى أقدم كثيرا فى أغوار التاريخ القديم والحديث أسهمت فى صنع الخصوصية التونسية ، ولكنى اخترت ملمحين لهما صلة وطيدة بالبديل المقترح من جانب الإسلام السياسى . وهو ليس رد فعل ميكانيكى على العلمانية البورقيبية ، وإنما هو أحد النتائج الاجتماعية ـ السياسية لهذه العلمانية . ذلك أن الفرانكفونية ليست مجرد ازدواجية لغوية، وإنما هى مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التى تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى مضطهدة ومقهورة تجد نفسها فى ظل الفراغ السياسى القسرى الذى انتجته الدكتاتورية أقرب ما يكون إلى شعار «وإسلاماه » .

وهو الشعار الذى لا يعنى استنجادا بأية «أممية» ، ولكنه بالتأكيد يعنى ترسيخا «للقطرية» . وهى نقطة مفصلية بين «النظام» والإسلام السياسى . يختلفان فى أن أممية بورقيبة هى الغرب الرأسمالى (رغم عداء الرئيس السابق ومشروعه السياسى لليبرالية) . بينما أممية راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو هى دار الإسلام . ولكنهما يلتقيان فى أن الطرف الآخر هو تونس دون المرور بأية عروبة (بالرغم من ناصرية الغنوشى السابقة) . وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التعبيرات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو فى مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نوعان من الحدود ، الأول هو القطر ـ الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الغنوشى ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسى فى تونس مع بداية السبعينات التى

انتهت «بالثورة الايرانية» .. وهو لا يتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين فى نشأة وازدهار الإسلام السياسى التونسى ، ومهادنة النظام البورقيبى له .. حتى انتهت حياة بورقيبة السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهميه صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام المشروعين . وهى ذاتها عبرة مقتل السادات الذى شارك بنصيب موفور فى دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : أن السبعينات فى مصر وتونس على السواء هى مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادى ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديموقراطية واليسارية على الصعيد السياسى ، ومن مصر السادات إلى سودان النميرى إلى تونس بورقيبه لم يتغير الأسلوب الانتهازى بقصد الهرب من المأزق وتهريب الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسى ثم ضرب الإسلام السياسى بعد فوات الأوان .

ينطلق منصف وناس فى بحثه عن «الدين والدولة فى تونس» من وثائق الإسلام السياسى التونسى . وهو منهج مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذى تابع مسيرة الغنوشى كفرد نموذجى (= وقيادة) . وهى المسيرة التى حاول من خلالها إثبات الأساس الأخلاقى لمشروع الإسلام السياسى كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يرادف بين هذا الأساس والشرعية فى دولة حديثة الاستقلال من العالم المتخلف . هكذا تتحول الشرعية الأخلاقية فى منظور «البديل» إلى شرعية دينية . وهى الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية فى الزمان والمكان .

يضيف منصف وناس ما تمتع به بورقيبه فى الذاكرة الجماعية من «دمج» بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفى بلاد عديدة من العالم المتخلف يجرى التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسى الذى يقصد به التهديد بأن من ينقد القيادة العليا إنما يسب النظام ويهين الشعب أو الوطن . أما فى الحالة البورقيبية ، فإن الأمر يتجاوز التهديد والمجاز إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة «الحديثة» . لذلك كانت مهمة

الإسـلام السيـاسـى الأولى هى إعـادة بنـاء الذاكرة الجـمـاعـيـة ، ولما كـانت «الأحوال الشخصية» و«الإفطار فى رمضـان» من السمات الزاعقة للعلمانية البورقيبية ، فإن رائدها وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزاعق: إن الوافدين علينا من أوروبا لا يشعرون عندما يشـاهدون المظهر اللائق الذى تبدو عليه المرأة التونسية بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة فى أرقى البلاد الأوروبية» . هكذا نشـأ الإسـلام السـيـاسـى التـونسى منذ البـداية فى صـورة البـديل للمشروع الحضـارى البورقيبى ، وتمت هذه النشـأة فى السبعينات ـ كما يقول وناس ـ «مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية فى الشارع والجامعة التونسيـة وتعدد مـحاكمـة التنظيمات المعارضـة فى أواخر الستينات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظرى وايديولوجى بدت معه المرجعية الدينية الوحـيـدة المتمـاسكة ... إضـافـة إلى أن الحـركـة الدينية لم تعرف فى بداية تأسيسـهـا حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت فى هدوء تام مكّنها من بناء قـواعدها ، إلى أن جـاءت مـحـاكـمـة ١٩٨١ ومن ثم كـان هذا النمط من الإسلام السياسى شديد الإغراء للشباب المتعطش للتعبير والمعرفة» .

يلعب التـوقيت هنا ، كمَا نلاحظ ، دورا عربيـا ، وقد سبق التنبيـه إلى ذلك : سبعينات الانفتاح والنفط وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصرى فى مصر ، وحرب أكتوبر (تشرين الأول) التى انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخى ، والحرب الإسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطينى أينما كان.

وفى تونس سيلعب التراجع العربى دورا عجائبيا فيستضيف بورقيبة الجـامـعـة العـربيـة بعـد نقلهـا من مـصـر على أثر اتفـاقـيـات كـامب ديفيـد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولا ريب فى المشاعر الحميمة عند الشعب التونسى تجاه قضية فلسطين ، ولم يكن خاليا من المغزى أن يختـار عبد النـاصر البـاهى الأدغم للمشـاركة فى انقاذ المقاومة من جحيم ايلول الأسود ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التى نسوقها جعلت من بورقيبه صـاحب أول مبادرة للصلح مع إسرائيل فى الستينات حكيم الزمان الفلسطينى عند أواخر السبعينات وطيلة الثمانينات .. حتى اضطرت الصهيونية أن تترك بصمتها الدموية على ذلك كله فى حمام الشط التونسى ، وطيلة السنوات العشر التالية حتى محاكمة ١٩٨١ كان

النظام والإسلام السياسى على وئام ، وهو ليس وئاما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسفية (نسبة إلى صالح بن يوسف) المسماة بالتعاضديات ـ أيا كانت التحفظات عليها ـ وبدء عهد الهادى نويره بانفتاحه الاقتصادى المطلق وانغلاقه الديمقراطى المطلق أيضا ، بداية اقتصادية ـ سياسية ، تشبه إلى حد كبير ما حدث فى مصر ، ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة فى الاصلاح الاقتصادى الذى ينشد قليلا من العدل الاجتماعى، وانما كان صاحب ايديولوجية عروبية لا تستبعد الإسلام ، وكان يحلو للبعض أن يدعو اليوسفية بالناصرية التونسية ، ولكن الإسلام السياسى التونسى لم يكن بديلا لمشروع بورقيبه وحده ، وإنما كان وما يزال بديلا للنظام بأكمله ، أى بما تبناه أو يتبناه من تشريعات للمعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأى إسلام غيره ايضا. ولا تخلو جميع الأدبيات السياسية التونسية ، بما فيها الحزب الشيوعى ، من الإسلام . والحكم البورقيبى نفسه كان يعيد إنتاج الوعى الزائف الذى سبقته إليه تجارب أخرى عديدة من بينها مصر ، فراح ـ على حد تعبير النظام ـ " يعالج الداء بالدواء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامى والرسمى متراجعا خطوات عن خطابه العلمانى.ولكن هذا " التدين" لم يكن له رصيد ولا مصداقية ، وقد بدا فى أعين الجماهير سانجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه فى وقت واحد ، ويقول ونّاس إن «العلمانية فى تونس ارتبطت بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدنى ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولا حتى البنى الذهنية القادرة على اسنادها . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية ، وانما من الموقف الايديولوجى للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية فى نفس الوقت ، ولم تعزز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية» . وسقط المشروع البورقيبى ، ولكن الإسلام السياسى لم ينهض مشروعا بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

* * *

حتى أكتوبر ١٩٨١ ظلت الجزائر فى المخيلة السياسية العربية دائرة مكتملة من الغموض «المقدس» فهى أرض المليون شهيد ـ حسب التعبير الذى

أطلقه المصريون لأول مرة ـ وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الغموض «المقدس» هذه أقامت ستارا حديديا حقيقيا لا يسمح بمعرفة الحقائق ، سواء «انقلب» بن بيلا أو اغتيل هذا القائد التاريخي أو ذاك ، كان الصمت هو الجواب الجزائرى الحكيم عن كل الأسئلة . وهو الصمت الذى أسهم برفقة عوامل أخرى فى صنع الهالة «المقدسة» حول وجه الجزائر في المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة «الوسيط» السرى أو المعلن فى أغلب الخلافات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هوارى بومدين أن الجزائر فى بداية الثمانينات ستودع العالم الثالث بأكمله لتلتحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى فى نفسه الجرأة على تكذيب الوعد التاريخي . ولكن بومدين عاش حتى يرى بعينيه المصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته جنبا إلى جنب مع العجز المتزايد في ميزان المدفوعات وبشائر البطالة لا تغيب عن مجال الرؤية.

وكما أن صالح بن يوسف التونسى كان «متهما» بالناصرية ، كذلك كان الأمر مع بن بيلا . وبينما لم يدَّع بورقيبة أية عروبة فإن بومدين زعم أنه هو العربى الافريقي وغيره لم يكن كذلك . غير أننا نقول إن بومدين كان عنوانا للحكم الوطني شبه الناصرى .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والخبراء لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولا بعد أن انتقل الحكم من بن بيلا إلى بومدين حيث أسهمت مصر بألوف الرجال والنساء فى التعليم والصحة وخطط التعريب ، هذا الحكم الوطنى شبه الناصرى لم يواجه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وغياب الديموقراطية ، الأمر الذى أفضى إلى تصفية اقتصادية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بومدين ، وهو الرحيل الذى كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التي كانت رغم أنف التسيير الذاتى و«الثورة الزراعية» قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر وما زالت تتفوق على تونس في الازدواجية اللغوية . وهى مفارقة مأسوية : بورقيبه الفرانكفونى لم يقف عقبة أمام التعريب الذى

أخذ مجراه رغم الأهوال ، وبومدين العروبى ـ الإسلامى لم يشهد عهده نموا متعاظما للتعريب الكيفى بل انقساما متزايدا للمجتمع بين مصالح التفرنس ومصالح المعربين . وكما أن تونس عرفت «الزيتونة» وعلماءها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وتراث الأمير عبد القادر وابن باديس . ولكن البورقيبية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء فى الجزائر من ملامحها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسى من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه بديلا جذريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبه قد عاش ولم يدرك أبعاد ٢٦ يناير ١٩٧٨ و٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل يجهل أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد اقصائه عن الحكم فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧ ، أما بومدين فلم يعش حتى يرى بعينه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التى أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المخيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضتين التونسيتين عام ١٩٧٨، عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تدبير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسي . ولكن هذا لا ينفي بل يدعم تفسيرنا بغياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية، نوعان من النظم فقدتا المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناضجة موضوعيا لإستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جوهر الإخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الإخفاق بعد كسائه بالمصطلح الديني الذي يتستر على الحائط المسدود ولا يلغيه .

ويتابع عالم الاجتماع الجزائرى عروس الزبير فى بحثه «الدين والسياسة فى الجزائر» موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يغاير تماما الموقف البورقيبى فى تونس ، حاول حكام الإستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامي الأعلى ومفتش الشئون الدينية ومجلة «الأصالة» . وقد قامت هذه المنابر بواجبها إزاء «الدولة» خير قيام سواء «بتقديس» التنمية في الماضي أو بمواجهة «التخريب» الذى وقع فى أكتوبر

١٩٨٨ . والمقصود فى الحالين هو الضغط على قوة العمل لصنع «المعجزة الجزائرية » ، والضغط على الشارع الشعبى لحرمانه من الاحتجاج .

ظلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أى منافس لجبهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسى الوحيد الذى يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكى فى مصر ، ويشبه عملياً حزب بورقيبة ، بالرغم من اختلاف المنطلقات . وقع هذا التفريغ السياسى للمجتمع ، كشأن النظام العربى المعاصر بتنويعاته المختلفة . ولذلك كان من الطبيعى أن يولد الإسلام السياسى ويتطور فى ظل التغييب الفعلى لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسى على النحو الذى رصده عروس الزبير كما يلى : «الإتجاه الإصلاحى» الذى أصدر بيانا فى العاشر من أكتوبر يعلن التضامن مع الشعب فى مطالبه المشروعة «ونحن جزء منه ولا نتخلى عنه» . وقد طالب السلطة بإلغاء الأحكام العرفية وتوفير العمل ومكافأة العاملين على جهدهم . ثم قدم هذا الاتجاه برنامجا شاملا بديلا لبرنامج السلطة القائمة :

١ ـ تطبيق الشورى فى اختيار الحاكم وإدارة شؤون البلاد .

٢ ـ أن يكون الحاكم مسؤولا عن أعماله أمام أهل الحل والعقد .

٣ ـ أن يراقب الشعب حسب مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٤ ـ سن القوانين بما لا يتصادم مع نص الشريعة أو روحها .

٥ ـ استقلال القضاء بشرط انسجام القوانين مع العقيدة .

٦ ـ تحصين الإعلام ضد الاغتراب الثقافى فى المجتمع وفى إطاره الضوابط الشرعية .

٧ ـ غرس القيم الإسلامية فى التعليم ومنع الاختلاط .

٨ ـ على المرأة أن تتفرغ لعملها التربوى فى المنزل .

٩ ـ حماية النسل والعرض والأسرة بالأحكام الشرعية .

١٠ ـ حرية الفكر الإسلامى والعقيدة الإسلامية فى التعبير والتنظيم .

١١ ـ فتح السبل الشرعية للكسب الحلال فى التجارة والصناعة والزراعة .

١٢ ـ تشجيع الاستثمار الاقتصادى .

١٣ ـ إعادة ثقة المواطن ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .

١٤ ـ يجب إعادة الأراضى المأخوذة من أهلها الشرعيين فى إطار الثورة الزراعية .

١٥ ـ يجب خضوع السياسة الخارجية لمبادىء الإسلام ، وأن تتبنى قضايا العالم الإسلامى .

ويقود أحمد سحنون هذا الاتجاه . أما حركة «الإتجاه السلفى» ، ومن أبرز رموزها على بلحاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية فى الانتفاضة ، واشتبكت فى حوار مع « الاتجاه الإصلاحى» . ويتوقف دعاة الاتجاه السلفى عند حدود المناداه بتطبيق الشريعة دون التقدم بأى برنامج تفصيلى. ولكن الضغط السياسى للاتجاهين فى مناخ الانتفاضة الشعبية ، وفى ظل التدهور الاقتصادى المستمر ، قد أثمر تغييرات فى الدستور وافق عليها الشعب بنسبة ٤٣ر٧٣ فى المائة . وقد استجاب الإعلان الدستورى فى الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسى الذى تحفظت فصائله المختلفة على بعض مواده بأسلوبين : الأول يمثله الشيخ سحنون قائلا إن التغيير الإسلامى لم يحدث فى الدستور . والثانى يمثله محفوظ نحناح الذى رحب بالتعديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع

ولا ينتهى الصراع عند هذا الحد ، فهو سيتخذ أشكالا جديدة . ولن يكون التناقض بين الحكم الجزائرى والمعارضة الإسلامية إلا وجها واحدا من وجوه الأزمة الشاملة التى تجتازها الجزائر . وهى فى الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلا دورا بارزا فى حياة الشعب الجزائرى منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول المعقد من النظام شبه الناصرى إلى النظام الانفتاحى شبه الليبرالى . مجموعة هائلة من التناقضات تراكمت وتكاثرت واستجدت . وما كان الإسلام السياسى هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانفتاحية دينيا ، وبدلا من أن يكون العرب هو المرجع ، فإنه يعفيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الراسمالى فى صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافى ، ولكنه لا يمانع فى أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أى أنه يكرس الفرانكفونية عمليا ضد العروبة . هذه الهوية

المسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها الصريح هو التبعية . وكأن النظام الذى خرج من النافذة عاد من أوسع الأبواب .

القسم الأول

السلطة بين السلفية والعلمانية

١ـ الإنقلاب على الإصلاح الدينى

" نحن سلفيون من اتباع الشيخ رشيد رضا" . كانت هذه العبارة على لسان الشيخ حسن البنا أول إعلان عن الجذور الفكرية للإخوان المسلمين . وهو إعلان يحدد تعريفاً جديداً للسلفية يكاد يكون فى المضمون نقيضاً للفكر "السلفى" السابق .

وهنا تجدر الملاحظة أن مصر تستوعب " الفكر " من داخلها ومن خارجها ، ولكنها وحدها بين الأقطار العربية ، التى تحوله إلى " حركة " فالشيخ رشيد رضا الذى تأثر به حسن البنا هو نفسه الذى كان قبيل وفاته "على وشك الإنضمام لجماعة الإخوان المسلمين "

كان الفكر " السلفى " السابق ، عربياً وإسلامياً ، هو فكر الإصلاح الدينى الذى تزعمه من غير العرب جمال الدين الأفغانى (أو الإيرانى ؟ ١٨٣٩ - ١٨٩٧) ، ومن العرب عبد الرحمن الكواكبى (السورى ١٨٥٤ - ١٩٠٢) ومن المصريين كان الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) .

يحتل هذا " الفكر " مساحة الربع الأخير من القرن الماضى . وقد كان الفكر الذى يحظى بالقبول العام بعد تجارب الأحتلال الفرنسى وحكم محمد على وانطلاقات إبراهيم باشا والثورة العرابية . والمعروف أنه بينما انتهت الحملة الفرنسية بالرحيل ، فقد انتهى أيضاً حكم محمد على بالهزيمة . وكذلك الأمر انتهت الثورة العرابية بالاحتلال البريطانى المباشر لمصر . ولكن هذه الهزائم لم تمح آثار " الإصلاح الدينى " الذى يمكن الإشارة إلى خطوطه الرئيسية على النحو التالى :

* كان جمال الدين (الأفغانى ؟) يرى أن حكومة إسلامية مثالية تعود إلى منابع الإسلام الأولى فى عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتى . ويتساءل : " مامعنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سُدّ باب الاجتهاد ؟ وأى إمام قال : لا حق لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ بل عليه أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث وأن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والإستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه " (عن فتحى عثمان - الفكر الإسلامى والتطور - ص ٢٤٦) .

* وكان عبد الرحمن الكواكبى يقول : " المستبد يتحكم فى شؤون الناس وإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم " (عن أعماله الكاملة تحقيق محمد عمارة ص ٤٣) .

* وكان محمد عبده يقول : " . وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو أن يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله .

لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، دون توسيط أحد من سلف أو خلف . . . فليس فى الإسلام مايسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه " (عن المجلد الثالث من أعماله الكامله ص ٢٨٦) .

هكذا كان يتكلم المثقف السلفى ، حتى بداية القرن العشرين . يعود إلى النص ويفتح باب الاجتهاد ويتخفف من عبء التاريخ السياسى والاجتماعى للإسلام ، ويتفاعل مع المتغيرات ، ومن بينها المتغيرات " الوافدة " من "الآخر" ـ والمقصود هو الغرب ـ ما دامت لا تتعارض ولا تتناقض مع القرآن والسنّة. ولذلك تكلم جمال الدين بغير حذر عن الاشتراكية والثورة الفرنسية ونظرية التطور كلاماً معتدلاً مستنيراً (خاطرات جمال الدين ص ١٦١) .

كان التفكير السلفى للنهضة العربية هو " الإصلاح الدينى " . ولكن هذا الإصلاح كان رافداً فقط ، لأن أفكاراً أخرى كانت هناك أكثر تحرراً . وفى ظل ثورة ١٩١٩ التى قادها سعد زغلول ـ تلميذ محمد عبده ـ أثمرت الحرية النسبية مرحلة جديدة من مراحل تطور " الإصلاح الدينى " بصدور كتاب " الإسلام وأصول الحكم " للشيخ على عبد الرازق ، عضو هيئة كبار

العلماء والقاضى الشرعى ، عام ١٩٢٥ ، أى بعد عام واحد من إلغاء كمال أتاتورك لنظام الخلافة العثمانية . ولكن هذا العام كان يشهد بوادر اجهاض ثورة ١٩١٩ التى جاءت بدستور ١٩٢٣، فقد أصدر الملك فؤاد مرسوماً بحل البرلمان ، وعين أحمد زيور باشا من زعامات الأقلية رئيساً للوزراء . وكان الملك فؤاد هو الذى أوعز بمصادرة كتاب " الإسلام وأصول الحكم " ومحاكمة مؤلفه ، لأنه كان يطمح لوراثة " الخلافة " من تركيا ، والكتاب يؤصل الغاءها وينتهى إلى تحريم وتجريم السلطة باسم الدين .

وفى ظل هيمنة الدكتاتورية وإجهاض الثورة وتعاظم البطش الأجنبى بمصير البلاد ، ظهر فى مدينة قريبة من أكبر قاعدة بريطانية - هى الإسماعيلية - معلّم للغة العربية والدين ، سوف يعرف فيما بعد باسم الشيخ الإمام حسن البنا . تمكن الرجل من الحصول على تبرع من الشركة العالمية لقناة السويس مقداره خمسمائة جنيه مصرى لتأسيس جمعية خيرية دينية تهتم بغرس الأخلاق الحميدة فى النفوس . وفى عام ١٩٢٨ ولدت رسمياً " جماعة الإخوان المسلمين " ، ولم يكد يمضى على ولادتها فى مصر أربع سنوات حتى كان لها فرع فى جيبوتى . ثم انتشرت بالتدريج فى مختلف الأقطار العربية سواء باسمها الصريح أو بمسميات أخرى .

وأراد حسن البنا أن يميز فكر جماعته منذ البداية عن " السلفية " الشائعة ، فقال إن الإخوان سلفيون " من أتباع الشيخ رشيد رضا" . لماذا ؟ لأن التلميذ السورى للإمام محمد عبده كان قد انحرف عن خط استاذه ، وأمسى يقول إن الخلافة الإسلامية " هى الحكومة المثلى التى بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية " (عن " الخلافة أو الإمامة العظمى " ص ١١٦) . بل هو يرى فى الخلافة " ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله " (عن المجلد الثالث من أعماله ص ٧٢) . وهو موقف على النقيض من موقف محمد عبده .

ولكن حسن البنا حين ينسب سلفيته إلى رشيد رضا ، لا يقصد الانتساب إلى فكرة الخلافة ، وإنما يقصد التمهيد لسلفية جديدة على أنقاض فكر الإصلاح الدينى . المثقف السلفى هنا يتحول عن ليبرالية جمال الدين والكواكبى وعبده ، ليصبح مثقفاً راديكالياً حيث لا يعود لغير ذاته ،

وحيث لا يحتاج النّص لغير التحقق . ليس من " ثوابت ومتغيرات " ، إنما ثوابت فقط . وليس هناك " نحن والآخرون " ، بل نحن وحدنا .

* * *

وأيا كانت الاستشهادات بأقوال المرشد العام للإخوان المسلمين أو أعضاء مكتب الإرشاد ، فإن الوثيقة الأهم فى تاريخ الجماعة هى المذكرة التى بعثوا بها إلى وزير الداخلية المصرى بعد قيام الثورة بشهرين . تقول الوثيقة بعد السلام :

" فقد ألزم القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ الأحزاب السياسية باتخاذ إجراءات معينة قبل يوم ١٩٥٢/١٠/٩ ، ولما كان الإخوان المسلمون بحسب نظامهم الأساسى هيئة إسلامية جامعة تعمل لتحقيق الأغراض التى جاء من أجلها الإسلام الحنيف فهى تتوخى كل الأهداف التى جاء بها الإسلام .

" وأهداف الإسلام وغاياته تشمل شؤون الحياة كلها ويدخل تحتها كل دقيق وجليل من أمر الفرد والجماعة . والإسلام لا يفرق بين الدين والدولة ولا يفصل بين الدنيا والآخرة وإنما هو دين ودولة وعبادة وقيادة . ولقد أمر الله جل شأنه أن يؤخذ هذا الدين جملة ، وجعله كُلاً لا يتجزأ ، فما يجوز أن نؤمن ببعضه ونترك البعض الآخر (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ، (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) .

" والإخوان المسلمون عند أمر الله حينما يتناولون أمر هذا الدين فهم لا يستهدفون إلا ما استهدفه الإسلام ولا يتوسلون فى بلوغ هذه الأهداف إلا بالوسائل التى يقرها الإسلام . وهم حينما يزاولون نشاطهم المتعدد الألوان ليس لهم الخبرة فيما يأخذون ومايدعون ، وإنما هم مقيدون بأحكام الإسلام ونازلون على أمر الدين . . وإذا دخل فى نشاطهم سياسة مصر الداخلية والخارجية كجزء من الوطن الإسلامى فذلك لأن الإسلام يقضى على المسلم أن يعمل لخير الجماعة ، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) . ولأن الإسلام يجعل وظيفة الدول الصالحة إقامة العدل وتحقيق المساواة وإعطاء كل ذى حق حقه (الذين إن مكّناهم فى الأرض أقاموا

الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر) ، فإذا اشتغل الإخوان المسلمون بسياسة مصر الداخلية والخارجية ، فيما يشتغلون ، فإنما يشتغلون بأمر الإسلام وينزلون على حكم الدين ويمارسون نشاطاً دينياً محضاً هو فرض على كل مسلم مهما كانت صفته .

" ونرجو أن يلاحظ فى هذا المقام أن الدين وحده هو الذى يبين للناس حدوده وأوامره ونواهيه وليس للأفراد حكاماً أو محكومين إلى ذلك من سبيل (فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول) و (وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله) .

" هذا هو الإسلام الذى نؤمن به وندعو إليه . . فإن لم يكن بُدّ من إخضاع نشاطنا السياسى لقانون الأحزاب ، فإنّا نقدم إليكم وجهة نظرنا مصحوبة بالقانون الأساسى لهيئة الإخوان المسلمين وبأسماء الإخوان المؤسسين . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته " . هكذا ينتهى الجزء الأول من الوثيقة .

أما القانون الذى أرفق بهذه المذكرة ، فقد جاء فى مقدمته أنه قد أقر فى ١٩٤٥/٩/٨ وأدخلت تعديلات تم إقرارها فى ١٩٤٨/٥/٢١ وقد خُصص الباب الثانى من القانون (المادة ٢) لأهداف الجماعة :

(أ) شرح دعوة القرآن الكريم شرحاً دقيقاً ويردها إلى فطرتها وشمولها ويعرضها عرضاً يوافق روح العصر ويرد عنها الأباطيل والشبهات.

(ب) جمع القلوب والنفوس على هذه المبادئ القرآنية وتجديد أثرها الكريم فيها وتقريب وجهات النظر بين الفرق الإسلامية المختلفة .

(جـ) تنمية الثروة القومية وحمايتها والعمل على رفع مستوى المعيشة.

(د) تحقيق العدالة الاجتماعية والتأمين الاجتماعى لكل مواطن والمساهمة فى الخدمة الشعبية ومكافحة الجهل والمرض والفقر والرذيلة وتشجيع أعمال البر والخير .

(هـ) تحرير وادى النيل والبلاد العربية جميعاً والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى ومساعدة الأقليات الإسلامية فى كل مكان وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً والسير إلى الجامعة الإسلامية .

(و) قيام الدولة الصالحة التى تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عملياً وتحرسها فى الداخل وتبلغها فى الخارج .

(ز) مناصرة التعاون العالمى مناصرة صادقة فى ظل المثل العليا الفاضلة التى تصون الحريات وتحفظ الحقوق . والمشاركة فى بناء السلام والحضارة الإنسانية على أساس جديد من تآزر الإيمان والمادة كما كفلت ذلك نظم الإسلام الشاملة .

المادة ٣ ـ يعتمد الإخوان المسلمون فى تحقيق هذه الأغراض على الوسائل الآتية وعلى كل وسيلة أخرى مشروعة :

(أ) الدعوة بطريق النشر والإذاعة المختلفة من الوسائل والنشرات والصحف والمجلات والكتب والمطبوعات وتجهيز الوفود والبعثات فى الداخل والخارج .

(ب) التربية بطبع أعضاء الهيئة على هذه المبادئ وتمكين معنى التدين العملى لا القولى فى أنفسهم أفراداً وبيوتاً ، وتكوينهم تكويناً صالحاً بدنياً بالرياضة وروحياً بالعبادة وعقلياً بالعلم ، وتثبيت معنى الأخوة الصادقة والتكافل التام والتعاون الحقيقى بينهم حتى يتكون رأى عام إسلامى موحد وينشأ جيل جديد يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويعمل بأحكامه ويوجه النهضة إليه .

(جـ) التوجيه بوضع المناهج الصالحة فى كل شئون المجتمع من التربية والتعليم والتشريع والقضاء والإدارة والجندية والاقتصاد والصحة والحكم . . إلخ والاسترشاد بالتوجيه الإسلامى فى كل ذلك ، والتقدم بها إلى الجهات المختصة إلى الجهات المختصة والوصول بها إلى الهيئات النيابية والتنفيذية والدولية لتخرج من دور التفكير النظرى إلى دور التفكير العملى .

(د) العمل وذلك بإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية ودينية وعلمية وإقامة المساجد والمدارس والمستوصفات والملاجئ . . إلخ وتأليف اللجان لتنظيم الزكاة والصدقات لأعمال البر والإصلاح بين الأفراد ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة والمخدرات والمسكرات والمقامرة والبغاء وإرشاد

الشباب إلى طريق الاستقامة وشغل وقت الفراغ بما يفيد وينفع ، وبإنشاء أقسام مستقلة طبقاً للوائح خاصة تتفق مع القانون رقم ٤٩سنة ١٩٤٥ الخاص بتنظيم الجماعات الخيرية وأعمال البر وتسجيلها بوزارة الشئون الاجتماعية .

وهناك باب ثالث للعضوية ورابع للشئون الإدارية . والغريب أن الفترة الواقعة بين إقرار هذا القانون فى صيغته الأولى، وبين إقرار صيغته النهائية، كانت هى ذاتها الفترة التى قررت مصير الجماعة طيلة ربع القرن التالى . ومن الغريب أيضاً أن نص هذا القانون لم ينشر قط إبان تلك الفترة وبالطبع الفترة التى تلت ، سواء فى مطبوعات الإخوان أو فى غيرها.

إن المذكرة والقانون كلاهما وثيقة السلفية الراديكالية القائلة بالإسلام ديناً ودولة . وهى بذلك تختلف عن السلفية السابقة التى اكتفت بما لا يعارض الإسلام ولم تقل بتطبيق الشريعة الإسلامية . ولكن السلفية الجديدة تختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن سلفية "الجماعات " التى انشقت عن الجماعة الأم أو التى ولدت بعيداً عنها .

* * *

سلفية " الإخوان " الرسمية حتى عام ١٩٥٢ تجعل النص الإسلامى الأول (القرآن والسنّة) نصاً مكتفياً بذاته ، ولا تترك " السلطة " لأولى الأمر، لأن " الدولة " شأن دينى ، بكل ما تعنيه من سياسة واقتصاد واجتماع وغير ذلك . إنها بالفعل ، كما قال الشيخ حسن البنا ، امتداد لأفكار الشيخ رشيد رضا ، ولكنه الامتداد الأكثر تماسكاً وتجانساً وتبلوراً . غير أن الوثيقة (المذكرة والقانون) لا تعتمد العنف طريقاً لتحقيق " الدولة الصالحة لتنفيذ أحكام الإسلام " ، وإنما هى تعتمد الأساليب المشروعة التى تستهدف الإقناع بالدعوة والتربية والتوجيه وتأسيس المنشآت الخيرية . وهى أساليب شرعية أبعد ما تكون عن الإرهاب . كما أنها فى صلب أهدافها تدعو إلى "نواة" برنامج سياسى واجتماعى لا يختلف عليه أحد كالعدل الاجتماعى والتنمية والتحرر والوحدة العربية . بل إن الوثيقة تدعو فى وقت واحد إلى "الفطرة " التى كانت عليها الدعوة الإسلامية فى زمن الرسول والخلافة الراشدة و " روح العصر " ، وتدعو إلى التقريب بين الفرق (المذاهب)

الإسلامية ، ومناصرة " التعاون العالمى " والمشاركة فى بناء الحضارة الإنسانية على أساس تآزر " الإيمان والمادة " .

هذه الوثيقة التى لم تنشر على الناس فى حينها ، تناقضت فى فترة صياغتها وإقرارها (١٩٤٥ ـ ١٩٤٨) مع الوقائع المأسوية المعروفة . . . فقد تأسس فى ظروف ما زالت غامضة إلى الآن ما كان يعرف باسم " النظام الخاص " واشتهر باسم " التنظيم السرى " . وهو الجناح المسلح للجماعة والذى كان تنظيماً داخل التنظيم ، مغلقاً على نفسه للدرجة التى يقال أن حسن البنا نفسه لم يكن يعرف ما يدور بداخله ، أو أنه خرج على طاعة المرشد العام . ويقال إنه تطوير لنظام " الكُشافة " الذى نشأ مع قيام الجماعة. ويقال إنه هو التنظيم الذى درب وأرسل المتطوعين إلى فلسطين . ولكنه أيضاً التنظيم الذى اتهم باغتيال محمود فهمى النقراشى رئيس الوزراء . وقد حلَّت الجماعة فى ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨ ، أى بعد ستة أشهر فقط من إقرار قانونها فى صَيغته الجديدة .

وفى ١٢ فبراير (شباط) ١٩٤٩ أغتيل الإمام حسن البنا ورسم مصرعه علامة استفهام بارزة فى مسيرة الجماعة .

* * *

ومن اغتيال حسن البنا إلى إعدام سيد قطب (١٩٦٥) إلى إعدام شكرى أحمد مصطفى (١٩٧٧) إلى إعدام خالد الإسلامبولى (١٩٨٢) ، تمتد خيوط السلفية الراديكالية وتتعدد صور المثقف السلفى وتتشابك خطوطه على نحو بالغ التعقيد ، ولكنه فى جميع الأحوال يتخذ صورة " المعارض الشامل " الذى يكتسب شرعيته فى المخيلة الشعبية من انتسابه إلى الإسلام ، ومن مصيره الدموى المستمر .

أولى علامات الخريطة المعقدة هى مناخ الهزيمة الذى صاحب نشأة السلفية الراديكالية (إجهاض ثورة ١٩١٩) والهزيمة التى صاحبت تطورها (نكبة ١٩٤٨ فى فلسطين) والهزيمة التى أنهت مرحلة تاريخية كاملة(١٩٦٧) ثم زيارة القدس المحتلة (١٩٧٧) ، فهذه كلها كانت ومازال مناخات "الهزيمة" التى تنفست فيها كل السلفيات الجديدة .

ثانى علامات الخريطة المعقدة ، هى تناقض المقدمات مع النتائج ، فقد تحالف الإخوان فى العهد الملكى مع الأقليات الدستورية ضد الوفد ، ولكن التحالف انتهى إلى التقاتل حتى النهاية ، حتى التصفية الجسدية . ثم كان التحالف مع عبد الناصر الذى انتهى بمحاولة اغتياله . كان عبد الناصر هو الذى أمر بإعادة فتح الملف القضائى لقتلة الشيخ حسن البنا ، وكان عبد الناصر هو الذى يخطب فى حفل أقيم بساحة المنشية فى الإسكندرية ، وفى تمام السابعة وخمس وخمسين دقيقة من مساء ذلك اليوم (الثلاثاء ٢٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٤) انطلقت فى اتجاهه ثمانى رصاصات متتالية أطلقها محمود عبد اللطيف عضو التنظيم السرى للإخوان ، وبعد ٢٣ سنة من الحادث نكتشف أن عبد الناصر سبق له التعرف على محمود عبد اللطيف فى ديسمبر (كانون الأول) ١٩٥١ حين طلب من " الإخوان " شاباً فى مهمة وطنية هى تسميم الجنود البريطانيين فى معسكر ببورسعيد ، وسافر محمود فعلاً إلى هناك ، ولكن قيادته لحقت به واعتذرت عن عدم أداء المهمة " لأن القتل بالسم أمر غير إنسانى " (مذكرات حسن عشماوى - روزاليوسف ٣ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٧ العدد ٢٥٧٣ ص٤٤) .

ثم كان أنور السادات هو الذى أخرج الباقين فى السجون عام ١٩٧١ وسمح لهم بإصدار مجلة " الدعوة " وساهم فى تدريب مجموعات جديدة من الشباب لمواجهة الناصريين والماركسيين فى الجامعات ، وغَضَّ النظر - فى أقل تقدير - عن الاحتكاكات الطائفية التى بدأت منذ عام ١٩٧٢ وغَضَّ النظر أيضاً عن مسلسل الحرائق التى بدأت بدار الأوبرا لتشمل العديد من مواقع التراث المصرى القديم والقبطى والإسلامى . ثم انتهت به الأمور فى سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ باعتقال رموز مصر السياسية كلها ، ومن بينها الشيخ عمر التلمسانى ، وبعد شهر واحد كان ضابط فى الجيش المصرى ينتمى فكرياً إلى إحدى السلفيات الجديدة ، هو الذى سدد إلى السادات حليف الأمس ، الرصاصة القاتلة .

ثالث العلامات فى الخريطة المعقدة هو أن العنف قد صاحب "الإخوان" وقاعدتهم العريضة من الفقراء ومتوسطى الحال . أما خلال العقد والنصف الأخير فقد اغتنى الكثيرون أثناء وجودهم خارج مصر وعادوا بأموالهم ليؤسسوا الشركات والمصارف والعمارات الكبرى ، وفى موازاة ذلك ابتعدوا عن العنف وتركوه للأجيال والجماعات الجديدة .

رابع العلامات فى الخريطة المعقدة أنهم فى ظل الليبرالية الوفدية عام ١٩٥٠ لم يحظ واحد منهم بدخول البرلمان ، ولكنهم فى عام ١٩٨٤ ربحوا تسعة مقاعد ، وفى عام ١٩٨٧ ربحوا خمسة وثلاثين مقعداً ، بالرغم من أن جماهيريتهم فى العصر الملكى كانت أقوى بكثير من الوقت الحاضر . . . حيث تستحوذ السلفيات الجديدة على المساحة الشعبية الأوسع .

* * *

وكما أن رشيد رضا هو الذى ألهم حسن البنا مبادئ السلفية الراديكالية ، فإن أبو الأعلى المودودى (المفكر الباكستانى) هو الذى ألهم سيد قطب الخطوة التالية فى ضوء ما جاء بكتابه " المصطلحات " الأربعة فى القرآن " من أن :

(١) الحاكمية والسلطة العليا .

(٢) الطاعة والإذعان لتلك الحاكمية والسلطة .

(٣) النظام الفكرى المتكون تحت سلطان تلك الحاكمية .

(٤) المكافأة التى تكافئها السلطة العليا على إتباع ذلك النظام والإخلاص له .

ويضيف المودودى (مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان) : " إن الشعب ليس حراً فى اختيار نظام الحكم الذى يريد . . فهم معرضون للخطيئة ما لم يلزموا أنفسهم بحكومة تقوم على أسس دينية " .

وكما أن حسن البنا لم يتوقف عند حدود رشيد رضا ، كذلك لم يتوقف سيد قطب عند حدود المودودى ، بل أضاف فكرة محورية ستصبح من بعده أقوى الأسس الفكرية للسلفيات الجديدة ، وهى فكرة " الجاهلية " : هذا المجتمع ، بل هذا العالم الذى نعيش فيه هو مجتمع وعالم جاهلى يحتاج «للإسلام» من جديد .

ومن المفارقات أن كتاب سيد قطب الذى بَشَّر بهذه التعاليم وهو " معالم على الطريق " قد نُشر ثلاث مرات فى مصر الناصرية ، وفى كل مرة كانت الرقابة تحول الكتاب إلى رئاسة الجمهورية فيؤشر جمال عبد الناصر "يطبع". وفى المرة الرابعة فقط (ربما هى المرة التى قرأه فيها فعلاً) كتب يقول " هذا الكتاب وراءه تنظيم " .

على أية حال ، فسواء اكانت هناك مؤامرة مسلحة عام ١٩٦٥ أو لم تكن، فقد أعدم سيد قطب ، ولكن شاباً داخل السجن الحربى بلغ من العمر

حينذاك عشرين عاماً ، التقط الخيط الفكرى من سيد قطب واندفع إلى آخر الشوط بتأسيس " جماعة المسلمين " التى عرفت إعلامياً باسم " التكفير والهجرة " . وهى أول انشقاق ـ إن جاز القول ـ عن الإخوان المسلمين ، ولكن المُنظّر الأول للإنشقاق يبقى سيد قطب لأن " معالم على الطريق " كان نقلة نوعية قياساً على قانون الجماعة وفكرها الرسمى الذى لم يحدث أن أعيد النظر فيه ولم يقع له أى تعديل . وقد أقبلت هزيمة يونيو (حزيران ١٩٦٧) لتمنح السلفية الجديدة أقوى مبررات راديكاليتها وانتشارها السرى ثم العلنى . . . فخلال ستة أيام تهاوت ألمع الشعارات القومية والاشتراكية ، ووصف عبد الناصر دولته بأنها " من ورق " وقال بأعلى صوت " سقطت دولة المخابرات " . ومعنى ذلك أن التحرير والتنمية والمشروع القومى الذى سحب البساط من تحت أقدام الإخوان قد توقف الآن ، ليفسح المجال ـ أراد أو لم يرد ـ للحلم الآخر .

وما أن خرج شكرى أحمد مصطفى مؤسس " جماعة المسلمين " من السجن عام ١٩٧١ حتى بدأ انطلاقته من مسقط رأسه " أسيوط " فى جنوب مصر فى التخفى عن العيون وشراء السلاح وتكديسه فى إحدى مغارات الجبل الشرقى بأبى قرقاص حيث أعيد اعتقال بعض أفراد الجماعة فى سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ . كانت السلفية الجديدة قد تعرفت على كتاب جديد، بعد كتابىّ المودودى وقطب ، وهو " انحطاط المسلمين " لأبى الحسن الندوى من الهند . وبدأت جماعة شكرى مصطفى تدعو إلى هجران المجتمع الكافر (ومن هنا جاءت التسمية الإعلامية : التكفير والهجرة) إلى الكهوف والجبال حتى يتحدد الوقت اللازم لتحطيم المجتمع الجاهلى وبناء دولة الإسلام .

ولكن المفاجأة أن منظمة أخرى منافسة هى " منظمة التحرير الإسلامية بادرت فى أبريل (نيسان) ١٩٧٤ إلى اقتحام الكلية الفنية العسكرية بهدف الاستيلاء الدموى عليها وقيادة ضباطها وجنودها إلى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى فى حضور رئيس الجمهورية وكبار رجال الدولة لاغتيال الجميع دفعة واحدة والسيطرة على الحكم . وكانت المفاجأة الثانية هى أن قائد المجموعة أردنى وليس مصرياً هو صالح سرية ، وقد أعدم .

لم تكن " جماعة المسلمين " بقيادة شكرى مصطفى تفكر آنذاك فى مثل هذا العمل ، وكان يطلق عليها طيلة النصف الأول من السبعينات " الاتجاه

الإنسحابى " ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت الاتجاه الأول بين الجماعات الجديدة التالية لجماعة الإخوان .

* * *

وليست هناك نصوص معتمدة من جماعة الشكريين كما أطلقوا عليها أيضاً ، سوى كتاب " التوسعات " الذى لم يطبع قط ، وإنما كان ينسخ بخط اليد . وفى مقدمة المخطوط الذى نشر رفعت السعيد أجزاء منه (فى مجلة " دراسات عربية "ـ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٧٧) يقول : " أمير المؤمنين طه المصطفى شكرى مصطفى أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها " إن إقامة دولة الإسلام تُبنى وتقوم على أمرين :

(١) تدمير الكافرين .

(٢) توريث المؤمنين الأرض ومن عليها .

فإذا مُحق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله . ثم يقول : " لابد من الهجرة . . لا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة " ، ". . . فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لا يأتى وهناك مؤمنون فى وسطهم ، والسنَّة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون . . حين ذاك ينزل الله العذاب عليهم". هل معنى ذلك أن يترك الأبناء مدارسهم وجامعاتهم ؟ ويجيب شكرى " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لغير الله وهذا شرك " . ويضيف " أين المكان الذى يُصدر الكفر إلى العالم العربى ؟ أين القرية التى حاربت كل من نادى بالجهاد فى سبيل الله ؟ هى ببداهة الآن مصر " . ثم يتنبأ بوقوع الحرب العالمية الثالثة بين القوتين الأعظم " تمهيداً لقيام دولة الإسلام التى تكونت من الجماعة "

وفى الثالث من يوليو (تموز) ١٩٧٧ تفاجأ مصر والعالم العربى والإسلامى باختطاف الدكتور محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف وشؤون الأزهر السابق . وبعد أقل من يوم واحد يعثرعليه مقتولاً فى شقة استأجرتها "جماعة المسلمين" . ولم يكن هناك أية ضغينة شخصية بين القتيل والقتلة ، وإنما كانت الرسالة موجهة بوضوح إلى المؤسسة الرسمية ، وهى الأزهر .

ومن محضر أقوال شكرى أحمد مصطفى المتهم الأول فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا بمحضر جلسات المحاكمة بتاريخ ١٩٧٧/١١/١٧ :

س : هل ترى أن كل المساجد القائمة الآن أسماء على غير مسميات بحيث لا يحل للمسلم أن يصلى فيها ؟

ج : لا ، بل اعتقد بوجود مساجد أُسِسَتْ على التقوى من أول يوم هى فى نظرى أربعة مساجد بيت الله الحرام فى مكة ، والمسجد الأقصى ، ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسجد قباء فى المدينة . . وبقيت مساجد تبيَّن لى فيها أنها من الناحية الظاهرة لا تتوافر فيها صفات مساجد الله بالمدلول الشرعى الذى بيناه ، بل تستخدم كوسيلة من وسائل الإعلام ومؤسسة من مؤسسات الدولة لترويج ما يراه الحاكم - أى حاكم - وهى بالتالى تابعة من الناحية السياسية والتوجيهية إلى غير مراد الله بل هى حرب عليه .

س : أليس فى مصر مسجد أسس على التقوى ؟

ج : أنا قلت إن مسألة التقوى لا تعرف إلا بدليل من الشرع لأن موضعها القلب .

س : ألا تعرف فى مصر مسجداً واحداً تصبح فيه الصلاة شرعاً ؟

ج : أقول إن هناك مساجد أهلية ليست خاضعة للتوجيهات السياسية ولا داعية من مذاهب الجاهلية فهى ليست مما أحرم الصلاة فيه ما بقيت على ذلك ولا أعتبرها مساجد ضرار - غير أنى أرى بيتى وبيوت المسلمين أحسن وأولى بالصلاة فيها .

س : ترك أحد الطلاب المعهد الدينى وقال إن التعليم الأزهرى ضلال ، كما سبَّ الأزهر ، فهل ترى رأيه ؟

ج : إن ما يقرر فى المعاهد الأزهرية فيما يتصل بالجوانب الفقهية بالذات أكثرها من حيث العموم والقاعدة منحرف كل الإنحراف ، ومؤسسة كهذه لا تخرج بطبيعة الحال إلا على غرار ما أعطت .

س : ما رأيك فى التعلم فى الكليات والمدارس بصفة عامة ؟

ج : خطتنا أصلاً تقوم على الإنسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها - ولا أقصد مصر بالذات - لتغيير هذه المجتمعات من أسسها وفك ما فيها وقلبها رأساً على عقب إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام.

وصدرت الأحكام فى ٣٠ نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٧ بإعدام خمسة من قيادة الجماعة على رأسهم شكرى مصطفى ، ونفذ الحكم صباح ١٩ مارس (آذار) ١٩٧٨ ووجهت المحكمة لوماً عنيفاً لعلماء الدين الرسميين بقولها :

" إن الحل الأمثل لهذه المغالاة فى التدين أن يتعهد المسئولون عن الدعوة الدينية تلك الأفكار بالبحث والتدبر ، وأن يقوموا بمناظرة زعمائها ومقارعتهم الحجة بالحجة ، أما أن يترك هذا الفكر طوال المدة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٧ لينتشر هذا الانتشار فهذه هى السلبية بعينها " .

وقد أثار هذا اللوم الشيخ عبد الحليم محمود الإمام الأكبر للجامع الأزهر ، ولكن الدولة أخذت بهذه التوصية وأدت مناظرات علماء الدين فى السجون إلى تراجع بعض المنتمين إلى هذه الجماعة وغيرها ، ومن بينهم خليفة شكرى مصطفى فى القيادة . ولم تنته الجماعة تماماً . ، ولكن بعض أعضائها اختفوا والبعض الآخر غادر البلاد ، والجزء الأكبر انضم إلى تنظيم فتى جديد سيشتهر من الآن فصاعداً باسم " الجهاد " . وقد برز هذا الاسم منذ يناير (كانون الثانى) ١٩٨٠ ولكن المساحة الزمنية بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثمانينيات حفلت بتعدد هائل تراوحت التقديرات حوله بين قائل إن هناك خمسة عشر تنظيماً ، وقائل بل هناك تسعون .

على أية حال فالتنظيمات المعروفة هى :

(١) الإخوان المسلمون .

(٢) جماعة المسلمين أو الشكريين أو التكفير والهجرة .

(٣) التوقف والتبين .

(٤) البيعة .

(٥) جند الرحمن .

(٦) الإمارة .

(٧) الفرماوية .

(٨) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(٩) منظمة التحرير الإسلامية .

(١٠) حزب التحرير الإسلامى .

(١١) المنعزلة شعورياً .

(١٢) القطبيون .

(١٣) السماويون .

(١٤) الجهاد .

(١٥) حزب الله .

* * *

وتختلف هذه الجماعات مع بعضها البعض إلى حد التكفير . وبينما تمتلئ الجامعات بالكثيرين من شباب الجماعات ، فإن " الفرماويين " مثلا يكفّرون من يعمل ومن يتعلم على السواء " لأن المؤمنين يفرغون للعبادة " ويقولون " إننا ملزمون بتعلم الكتاب والحكمة فقط " و " لا يوجد علماء فى الأمة ولا علم فى الكتب ، وإنما أناس قاموا بتأليف كتبهم لتحجب كتاب الله". الجماعات المناوئة لهم تضعهم فى خانة " الكفرة " لأنهم " متخاذلون لا يؤمنون بالجهاد " .

جماعة " التوقف والتبيُّن " بدأت نشاطها أيضاً عام ١٩٨٠ تشارك الجماعات الأخرى فى تكفير المجتمع حكاماً ومحكومين ، تستبعد صفة أهل «الكتاب » عن المسيحيين ، وتدعو علناً إلى استخدام العنف معهم .

ويبقى أن تنظيم الجهاد هو الذى استقطب ومازال يستقطب السلفية منذ نجاح أحد " عناقيده" فى اغتيال الرئيس السادات ، حتى ولو لم يكن التخطيط والتنفيذ قد خضع لسلطة التنظيم العليا ، فقد أصبح " حادث المنصة " منذ ذلك الوقت رصيداً ، كما أصبح خالد الإسلامبولى رمزاً يضفى على تنظيم الجهاد جانبية استثنائية .

وحتى الآن يعتبر كتاب " الفريضة الغائبة " الذى كتبه المهندس محمد عبد السلام فرج هو الوثيقة الرئيسية لتنظيم الجهاد ، وفيها يؤكد على :

* " أن إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ، وتكون أحكام الله فرض على المسلمين ، فبالتالى قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين ، وإذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال " .

* " لقد أجمع المسلمون على إقامة الخلافة الإسلامية " . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية ، فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجِد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث " .

* " والأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر بل هى قوانين وضعها كفار وسيَّروا عليها المسلمين " .

* " وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلى عن شرائعه ، وكل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها " .

* " ويجدر بنا فى هذا الصدد الرد على من قال إن الإسلام لم ينشر بالسيف ، وهذا قول باطل ، فالإسلام انتشر بالسيف فى وجه الكفر فواجب المسلمين أن يرفعوا السيوف " .

* * *

تختلف السلفيات الراديكالية إذن مع بعضها البعض فى التفسير والتأويل، ولكنها تتفق على مبادئ عامة يوجزها شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية». الجماعة الأم - الإخوان المسلمين - تسلك أسلوباً يتميز بطول النفس فتقبل الإطار السياسى القائم لتعارض من داخل البرلمان، وتركز عملها خارجه فى الميدان الاقتصادى حيث تتحول عملياً إلى جزء عضوى من التحالف الرأسمالى السائد . جماعة الجهاد لاتقبل الأسلوب وتفضل عليه «اختصار الطريق» كلما واتتها الفرصة سواء بالضغط على جهاز الحكم من داخله ومن خارجه (بحشود الصلاة فى الميادين العامة أو التهديد بمظاهرة

تحمل المصاحف) أو بالمواجهات المسلحة السريعة والمحددة فى بيئات الاحتكاك الطائفى أو باحتلال النقابات والاتحادات المهنية أو باصطياد أفراد من النخبة الحاكمة.

***

ولم يستطع الشيخ حافظ سلامة ، رغم تاريخه فى المقاومة الشعبية لمدينة السويس بمواجهة القوات الصهيونية ، ولم يستطع الشيخ كشك رغم رصيده فى الهجوم على السادات ، ولم يستطع الشيخ عمر عبدالرحمن أحد كبار المتهمين فى مقتل السادات وأحداث أسيوط ، أن يحقق أحدهم جزءاً يسيراً من الشعبية الساحقة التى يتمتع بها الشيخ متولى الشعراوى . وهى شعبية تجاوزت حدود مصر . ولكنها فى مصر تتمتع بوزن خاص ، لأن الشيخ الشعراوى مكروه من الجماعات السلفية كلها دون استثناء بصفته - فى نهاية الأمر - يمثل «المؤسسة الرسمية» وهو موظف فى الأزهر أيام عبدالناصر إلى أن أصبح وزيراً للأوقاف وشئون الأزهر فى عهد السادات . وهو من ناحية أخرى يطارد الفكر الليبرالى مطاردة عنيفة ، فقد اتهم بالكفر كلا من توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف إدريس . ومن الغريب أنه فى أحاديثه الأسبوعية المتلفزة لا يختلف مضمون خطابه عن المضمون السلفى العام ، ولكن ارتباطه بالمؤسسة يعزله عن الجماعات السلفية ، ولا يحول هذا الارتباط دونه والهجوم المستمر على الجناح الفكرى الليبرالى لنظام الحكم الذى ينتمى إليه .

وقد تعرض عبدالرحمن الشرقاوى وأحمد بهاء الدين لاتهامات مباشرة بالكفر من جانب بعض الأوساط التى تظاهر أو تساير الجماعات السلفية . وقد اضطر توفيق الحكيم إلى تغييرات عديدة فى نصه المعروف "أحاديث إلى الله" ، واضطر يوسف إدريس أن يعتذر علناً عما كتبه فى "فقر الفكر وفكر الفقر" .

والملاحظ ان فكر الإصلاح الدينى قد تراجع عن الخط الذى بلغ أوجه فى كتابات خالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمد احمد خلف الله . كان خالد محمد خالد قد استأنف مسيرة الشيخ على عبد الرازق فى كتابه "من

هنا نبدأ" و "مواطنون لا رعايا " ولم يتخل عن شجاعته حين جاءت الثورة فكتب "الديموقراطية ... أبداً " و " حتى لا تحرثوا فى البحر " و " فى البدء كانت الكلمة " الذى دعا فيه إلى الإفراج عن الإخوان والشيوعيين . ولكنه سكت منذ بداية الستينيات وشرع يكتب عن رموز التاريخ الإسلامى حتى أعلن فى منتصف السبعينيات تراجعه عن أفكاره الأولى .

ثم استقبلت الحركة الإسلامية المعاصرة بعض المثقفين من الشاطئ الآخر ، فأعلن كاتبان ماركسيان عن انضمامهما إلى الفكر السلفى وهما محمد عماره وعادل حسين . وكذلك فعل أحد أبرز المؤرخين التقدميين المصريين ، وهو طارق البشرى . ولكن الظاهرة كانت أكثر وضوحاً فى الحركة السياسية المعارضة ذاتها ، حيث تحالف الوفد مع خصومه التاريخيين عام ١٩٨٤ متنازلاً بذلك عن فكره العلمانى ، ولم يبق حزب واحد بما فى ذلك حزب اليسار (التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى) إلا ونادى بتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد تراجع كلاهما عن هذا الموقف فيما بعد ، ولكن الدلالة تبقى سارية المفعول ، وهى أن الفكر السلفى المعاصر فى مصر قد تمكن من التأثير - السياسى ؟ - على خصومه . غير أن هذا التأثير انطلق من " الحركة " أكثر من الثقافة . . فما زال ابن تيمية وابن كثير وابن القيم هم القادة الحقيقيون للسلفية الراديكالية ، وبالكاد يتذكر البعض سيد قطب . أما كتابات كمال أبو المجد وعبد العزيز كامل وفهمى هويدى وحسن حنفى فلا تنخرط فى الحياة اليومية للفكر السلفى السائد على الجماعات . هناك فجوة بين العقل والحركة انتهت ببعض الجماعات إلى رفض مبدأ الحوار ، بل إلى تسجيل بعض الأسماء فى ذاكرة القتل . هذه الفجوة إذن لم تعبرها الإجراءات الإدارية ولا محاورات السلطة ولا الجسور التى يجتهد فى إقامتها مفكرون مخلصون للسلفية ويحترمون العقل . وتبقى الحقيقة الناصعة هى أن ثمة أزمة تاريخية فى بلادنا ، ليست السلفية الجديدة من أسبابها فهى تيار قائم منذ ستين عاماً ، ولعلها من نتائج : مناخ الهزيمة المستمرة وسقوط المشروع القومى وتبدد أحلام التنمية والاستقلال والتحرر .

ولكن أحد وجوه الأزمة هى أن السلفيات الجديدة تعبر عن مشكلة ولا تقدم حلاً حتى أصبحت هى نفسها جزءاً من المشكلة .

٢ـ شرعيتان تتصارعان على الحكم

طرحت فى ١٩٨٦/٥/١٨ سؤال الشريعة والسلطة علىَ إثنين من أبرز الوجوه الفكرية للحركة السلفية المصرية ، وهما :

* المستشار طارق البشرى (٥٤ سنة) نائب رئيس مجلس الدولة ، ومؤلف : " الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ " و " الديمقراطية والناصرية " و " سعد زغلول يفاوض الاستعمار " و " المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية " و " الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو " و " دراسات فى الديمقراطية المصرية " .

* فهمى هويدى (٥٠ سنة) الكاتب بجريدة " الأهرام " ومؤلف "حدث فى أفغانستان " و " القرآن والسلطان " و " الإسلام فى الصين " و"مواطنون لا ذميون " و " التدين المنقوص " .

ـ : لعل النقطة الأولى التى ستحتاج إلى تحديد هى المصطلح ، ففى غمرة الأخذ والرد حول التيارات السلفية المعاصرة كادت بعض المفاهيم الأساسية أن تضيع فى الزحام ، لأنها اختلطت ببعضها البعض ، ولأن استخداماتها اختلفت من " انحياز " إلى آخر .

السلفية ، والمثقف السلفى ، الأصولية ، والمثقف الأصولى ، الإسلامية، والمثقف الإسلامى ، كلها بدت فى السجال الواسع الراهن كما لو أنها مترادفات ، فهل هى عدة مصطلحات فعلاً أم أنها عدة حالات وأوضاع للمصطلح الواحد الذى يصبح مدخلاً لمناقشة : الصحوة التى تسمى أحياناً بالإنبعاث وأحياناً أخرى بالإحياء .

* هذه العلامة (ـ :) تشير إلى مؤلف هذا الكتاب وأسئلته وتعليقاته . ويؤكد الكاتب مسؤوليته عن الصياغة اللغوية لهذا الحوار وأية حوارات مقبلة . أما الآراء فإن مسؤوليتها تقع على أصحاب الأسماء المكتوبة إلى جانبها .

مناقشة المصطلح تدور فى إطار السؤال الإشكالى : من هو المثقف الإسلامى المعاصر ؟

طارق البشرى : أول ما يلفت نظرى فى مصطلح السلفية هو حركة محمد عبد الوهاب فى القرن الثامن عشر ، فى الجزيرة العربية فى نجد . وقد أسمت نفسها بالحركة السلفية ، وكانت تقصد بذلك أن تتجاوز الخلافات المذهبية المنتشرة فى ذلك الوقت بين أهالى المذاهب الإسلامية المختلفة . وتقصد أن تتخطى أيضاً الحركات الصوفية المنتشرة فى الدولة العثمانية حينذاك . وكانت تعنى بتعبير " السلفى " العودة إلى المنابع والأصول الرئيسية للشريعة الإسلامية ، وهى القرآن والسنة . وتعنى أيضاً التخفف من التجارب الوسيطة التى تكونت بين هذا الينبوع الرئيسى والحاضر فى ذلك الوقت . وبذلك كانت السلفية دعوة للاجتهاد والتجديد . أى أنها ليست كما يُظن إمعاناً فى الماضى أو إيغالاً فيه ، وإنما هى على العكس دعوة للتجديد الذى يتخذ من ضمن وسائله الذهاب إلى الماضى الأبعد ، أى إلى المصدر ، حتى يتخفف من " التقليد " الذى عمّ وتراكم عبر القرون الواقعة بين ذلك الماضى وهذا الحاضر ، مما يجعل المتلقى فى الحالة التى قصدها إقبال من قوله لإبنه : إقرأ القرآن كأنه ينزل عليك ، أى أن يستقبل القرآن استقبال تنزيل ، كأنما هو نازل عليه فى عصره هذا وفى وقته هذا . ومن هنا هى دعوة للتجديد تستفيد من المذاهب لا بالتجارب الفقهية والفكرية التى مرت بها . السلفية بهذا المعنى تجد نفسها فى شجرة ابن تيمية وابن القيم ، وكلاهما من مجددى القرن الرابع عشر أو الثالث عشر الميلادى .

— : هل تعتقد أن هذا المفهوم الذى تطرحه يطابق ما هو شائع عن السلفية فى الشارع العربى والإسلامى ؟

طارق البشرى : هناك اضطراب فى المصطلح بين أمرين ، بين تيار الفكر الإسلامى وله مصطلحاته . وبين أن ننتقل إلى تيار آخر لا يشترك مع التيار الأول فى تحديد المفاهيم . السلفية عند العلمانيين تعنى العودة إلى الماضى والإيغال فيه وعدم الانتباه إلى الحاضر .

ـ : دعنا من التيار العلماني الآن ، فأنا أقصد المجتمع السياسي المصري مثلاً بتنويعاته المختلفة ، أي المواطن الذي تقول له السلفية ، فهل يفهم شيئاً آخر غير السلف الصالح .

طارق البشرى : أعتقد أن الجماهير لا تعرف هذا المصطلح المتداول أساساً بين المثقفين .

فهمي هويدي : أوافق على مجمل ما قيل ، وأضيف نقطتين ، الأولى أن الدعوة السلفية التي تبناها محمد عبد الوهاب والتي كانت امتدادا لفكر ابن تيمية وابن القيم اللذين كانا بدورهما امتداداً لفكر أحمد بن حنبل والتزامه بالنص ، كانت أيضاً دعوة لمحاربة البدع التي طرأت على حياة المسلمين في الجزيرة العربية حتى طغت على أصول الفكرة الإسلامية أو التعاليم الإسلامية .

النقطة الثانية هي أن المصطلح عادة ما يبدأ بشئ وينتهي بشئ مختلف، فهذه البداية ليست بالضرورة هي ما انتهى إليه مصطلح السلفية أو ما يُحملُ به مصطلح السلفية الآن . . . فالحقيقة أنه بالرغم من أن الجدل حوله يدور بين المثقفين إلا أنه أصبح محمّلاً ليس بالدعوة إلى المنابع والأصول ، وانما بالدعوة إلى التعامل مع ظاهرة الحياة الإسلامية المبكرة . في الخليج العربي مثلاً سلوك وعادات في الملابس والطعام وغير ذلك مما يعد " الأداء " الذي يتطلبه الإنتماء السلفي . أن تكون سلفياً في هذه الحال لا يعني التمسك بأصول الفكر والارتكاز على أصول الإنتماء ، فالمسلم الحقيقي سلفي بالضرورة إذا أراد أن يتمسك بالتعاليم في أصولها التي نزلت في القرآن والسنّة . ولكن عليه من جهة أخرى أن يكون مستقبلياً من حيث أن المسلم بطبيعته يتجه إلى الآخرة ، أي إلى المستقبل ، منبعه إذن سلفي ومصبه مستقبلي ، وهو في وصوله إلى المستقبل يرتكز على المنابع الأولى .

ـ : إذا كانت الحركة الوهابية دعوة سلفيه بهذه المعاني ، فإلى أي مدى تشاركها الحركة المهدية أو الحركة السنوسية وغيرهما في حمل هذه الدعوة؟ هل يمكن اعتبار هذه الحركات أيضاً من أمهات الاجتهاد والتجديد الحديثين؟

فهمي هويدي : هناك علاقات عضوية بين الوهابية والمهدية والسنوسية. وانتهاء بحركة الإخوان المسلمين التي ذكر الأستاذ حسن البنا رحمه الله إنها حركة سلفية .

ــ : بهذا المعنى الذى أشرنا إليه ، أى بمعنى الاجتهاد والتجديد ؟

فهمى هويدى : نعم ، بمعنى الارتكاز على الأصول والمنابع الأولى والتمسك بها واستثمارها فى الإنطلاق نحو المستقبل .

ــ : يقال أحياناً أن تعبير الأصولية والأصولى هو التعبير الأوفق .

طارق البشرى : مازلت أرى أن السلفى مصطلح المثقفين ، فالشارع المصرى يستخدم لفظ " سُنّى " .

فهمى هويدى : لست مختلفاً وإنما أقول إن " السُنّى " فى المخيلة الشعبية المصرية هو السلفى فى الخليج . والحقيقة أن هناك تبايناً بين المناطق العربية المختلفة فى استخدام المصطلح ، فكلمة " اجتهاد " فى المشرق تعنى ما نعرفه جميعاً ، ولكنها فى المغرب العربى سيئة السمعة تقترب من التحلل والاحتيال فهى كلمة محملة بمعنى الزيغ فى الاعتقاد والاحتيال على التعاليم .

ــ : نعود إلى كلمة أصولية التى أشك شخصياً فى مصدرها ، أى أننى أستبعد أن يكون هذا المصدر عربياً أو إسلامياً . . عشرات المؤلفات الغربية الحديثة عن التيارات الإسلامية المعاصرة استخدمت تعبير " الأصولى " و"الأصولية " قبل تداولها فى الكتابة العربية .

طارق البشرى : فى حدود علمى أنها كلمة مترجمة .

فهمى هويدى : وهو اعتقادى أيضاً .

طارق البشرى : وهو لفظ غير متداول إطلاقاً فى صفوف التيارات الإسلامية . يقال أصول الفقه وأصول الدين ، وأصولى إذن هنا للتخصص فى القضايا الفقهية ، لا كحركة .

* * *

ــ : ننتقل إذن إلى كلمة الإسلامية والإسلاميين .

طارق البشرى : الإسلامية فى رأيى أنها مصطلح استخدم حديثاً ، وأساسه هو التفرقة أو التمييز بين الحركة الإسلامية التى تدعو إلى دمج الدين والسياسة وجعل الدين نظاماً للحياة ، وبين القائلين بأن الدين أداء

للفروض وإقرار بالشهادتين . لذلك قيل " إسلامى " تمييزاً للمسلم الذى ينضوى تحت لواء الإسلام السياسى ويدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية . وبالتالى ، فالتسمية لا تحتكر العقيدة أو الإيمان ، ولكنها تميز فقط المسلم عموماً وأخيه الذى يتحمل عبء الدعوة أو الممارسة لتطبيق الإسلام ديناً ودولة .

وهناك من يخشى أن يستخدم لفظ " الإسلامى" بمعنى ينكر على بقية المسلمين إسلامهم . لا ، وإنما المقصود هو تمييز الذين يهتمون بالجانب السياسى للإسلام تمييزاً اصطلاحياً فقط . ولا أحد يملك إنكار إسلام الآخرين المهتمين بالجانب العقيدى فقط .

ــ : مناقشة المصطلح ليست ترفاً أكاديمياً ، لأن الصحافة اليومية الواسعة الانتشار والأقلام ذات الجاذبية والتأثير ، أثارت تخوفاتها علناً مما أسمته بالمعجم الإسلامى الشائع فى صفوف الحركة الإسلامية المعاصرة ، والذى من شأنه أن يغرس إيحاءات نجنى من ورائها سلوكاً يصل بالبعض إلى حد تكفير المجتمع كله حكاماً ومحكومين مسلمين وغير مسلمين . ومن يتهم الآخرين بالكفر يمنح نفسه عادة سلطة الحكم عليهم وسلطة تنفيذه . والأصل هو شيوع كلمة أو مصطلح أو تعبير له دلالة ذات إيقاع مستمر يغرس الإيحاء بفعل ما .

فهمى هويدى : الإسلامى هو المسلم الحركى الذى تجاوز الجانب الاعتقادى العبادى إلى الخوض فى المحيط العام ومحاولة التغيير بالأساليب المعتمدة والمتفق عليها . حركية المسلم إذن تضعه أو تصنفه فى إطار هذا المصطلح "الإسلامى" . وهو وصف يشيع الآن ، بعد أن تعددت الحركات الإسلامية العاملة فى هذا المجال . فى الماضى القريب كانت هناك حركة واحدة كبيرة هى حركة الإخوان المسلمين ، وبالتالى كانت تطلق على كوادر العمل الإسلامى تعبير الإخوان المسلمين . الآن تعددت الحركات بحيث لم يعد ممكنا مناداتهم تنظيماً ، وأصبح الممكن أن تكون المظلة التى تجمع الكل هى الإسلامية أو الإسلامى .

ــ : إذن ، فى هذه الحال ، من هو المثقف الإسلامى المعاصر ؟

طارق البشرى : المثقف عموماً هو الذى يهتم بالشئون العامة لجماعته بالمعنى الواسع ، فقد تكون الجماعة الوطنية أو القومية أو العقيدية حسب

انتمائه أو الجماعات الفرعية الكثيرة التى ينتمى إليها الإنسان داخل وطنه ، وخاصة الجماعة السياسية التى يشارك فيها بجهده ، أو فكره أو فعله لتحقيق أهدافها . والمثقف الإسلامى هو من يدعو أو يتحرك لتطبيق الشريعة الإسلامية وإلى جعل الإسلام نظاماً سياسياً وربطه بالحياة .

ـ : ترى ، هل اختلف المثقف الإسلامى المعاصر عما كان عليه المثقف الإسلامى فى الأزمنة الماضية مما يجعل إعادة التعريف أمراً مطلوباً ؟ وهل يختلف المثقف الإسلامى المعاصر فى آسيا عنه فى أفريقيا ، وفى بلد يشكل فيه المسلمون أقلية عنه فى بلد يشكلون الأغلبية ، وفى بلد اشتراكى متطور عنه فى بلد رأسمالى متخلف ؟ وهل يصبح لدينا نموذجان هما المثقف المسلم المعاصر والمثقف الإسلامى المعاصر ؟

فهمى هويدى : أضيف فقط أن يكون هذا المثقف مدركاً للمساحة التى تشملها تعاليم الإسلام من حيث أنها تغطى حياته كلها فى علاقته بالله سبحانه وتعالى وفى علاقته بالآخرين أفراداً أو مؤسسات ، وهو الذى يحمل العبادة بأداء يخاطب به الناس عبر معايشته لهموم أمته . هذا هو المثقف الإسلامى الذى يلتزم بفرائض دينه ويترجم هذا الالتزام إلى وعى وفعل .

ـ : الصحوة ، الانبعاث ، الإحياء ، كلمات ثلاث شاعت فى خضم المد السلفى الراهن . ليس المهم هو الاتفاق على اللفظ بل على ما يحمله من دلالة، اللفظ أحياناً يحمل جواباً عن سؤال ، وأحياناً أخرى هو السؤال .

هل كانت مثلاً هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان والحكم الإيرانى الجديد سبباً، أو مقدمة لما يجرى الآن فى ساحة الفكر والفعل السلفيين ؟ أو أن إخفاق أنظمة الحكم المختلفة فى بلادنا قد استدعت هذا الذى يجرى ؟ أم أنه كان امتداداً مكبوتاً لحركات سلفية سابقة ، وقد عثر الآن على المناخ المواتى لإعلان أهدافه والعمل على تحقيقها ؟ أم أن هناك مصالح جديدة تبحث عن أيديولوجيات جديدة ؟ هذه الأسئلة تلوذ غالباً بالمصطلح ، فالصحوة تعنى ضمناً أن ما سبق كان خموداً ونوماً وربما موتاً ، والانبعاث لها دلالة مغايرة لأنها تشير إلى شىء ما كان قائماً فى زمن ما ، وكذلك كلمة الإحياء .

طارق البشرى : أظن أن الصحوة مقصود بها أولاً الجانب السياسى العملى من الحركة الإسلامية ، أما الإنبعاث أو الإحياء فمقصود بها الجانب الفكرى ، ومن ثم فالصحوة تحمل فى تضاعيفها أن الحركة كانت مقموعة أو مكبوته فى الخمسينيات والستينيات ، وأنها قويت وانتشرت فى السبعينيات والثمانينيات . وأياً ما كان المكان أو الزمان ، فالصحوة عند الجميع هى «العودة إلى الإسلام » كنظام أو كمرجعية عليا تستمد منها النظم السياسية والاجتماعية شرعيتها التى تحتكم إليها ، فالإسلام هنا هو الإطار المرجعى للنظام السياسى الاجتماعى ، والصحوة بهذه المعانى تتجه أساساً ضد التغريب كحركة واقعة فى بلادنا خلال القرنين الأخيرين .

ـ : أى منذ ما سمى بعصر النهضة العربية الحديثة ؟

طارق البشرى : نعم ، ولذلك فهى دعوة استقلالية تستكمل العناصر الاقتصادية والسياسية للاستقلال .

ـ : هل لها بعد أممى ؟

طارق البشرى : الإسلام له طابع أممى ، ولكنى لا أدرى على الصعيد التنظيمى ما إذا كانت للصحوة بعدها الأممى . غير أن الدعوة ذاتها تحتكم إلى القيم الإسلامية . وفى ظنى إن هذا الطابع الأممى لا يستبعد التكوينات الوطنية والقومية . ولكنها نقطة خلافية ، رفاعة الطهطاوى لم يعترض على الوطنية باسم الإسلام .

فهمى هويدى : أخشى أن تكون كلمة الصحوة ككلمة الإصولية مترجمة ، وأرجح ذلك . والحقيقة أنه لم تذكر هذه الكلمة فى تاريخ العمل السياسى الإسلامى . واعتقد أن كلمة " الإحياء " هى الأكثر شيوعاً، ولا أعرف أين وردت كلمة " الانبعاث " ولكنها ربما وردت فى أدبيات ليست لها دائرة واسعة من الشيوع ولم ترتفع علماً على حركة إسلامية . وقد تراوحت المصطلحات المستخدمة بين التجديد والإحياء ، الصحوة مصطلح مستجد فى السنوات الأخيرة وأصبح مقبولاً ومحملاً بالمعانى التى ذكرت الآن ، إنها تعريف شائع للحركة الإسلامية . ولكنى أظن أن هناك صحوة عند اليهود وعند الأقباط وعند الوثنيين فى جنوب السودان محملة بمعنى الإحساس بالذات . شىء ما كان غائباً وقد انتبه إليه أصحابه .

ـــ : فى ندوتنا هذه أستخدم تعبير " الإطار المرجعى " وبعض التعبيرات الأخرى التى يبادر السلفيون فى العادة إلى وصفها بالمستوردة أو الغزو الفكرى أو الاختراق . أنتما مثقفان سلفيان ولكما مساهمات بارزة فى الفكر السلفى . ومع ذلك تستعملان هذه التعبيرات . هل الحركة السلفية ، فكرياً وسياسياً ، مخترقة من الغرب ؟ خاصة وأن هناك بعض الأساتذة العرب والمسلمين المقيمين فى أجهزة ومراكز البحث الغربية إقامة دائمة تستخدم مناهج " حديثة " كما يطلقون عليها من شأنها ابتكار مصطلحات " إسلامية" هى فى الأصل صناعة غربية محملة ـ رغم حياديتها الظاهرة وموضوعيتها المعلنة ـ بمضامين قد لا ترضى الحركة السلفية المعاصرة ، ولكنها تستخدم تدريجياً من جانب منظريها ؟ وهو الأمر نفسه الذى حدث مع الاستشراق ، فالحقيقة إن قطاعا كبيراً من الذين يهاجمونه يستخدمون وسائله وأدواته وينتهون حكماً إلى رؤاه . السبب الأول فى الحالين هو أن الاستشراق بسلبياته وإيجابياته كان سبَّاقاً إلى اكتشاف " المادة الخام " المبعثرة من تاريخنا وتحقيقها والتعريف بها . والسبب الثانى هو أن تراكم المعرفة وضع بين يدى الغرب تراثاً منهجيا استخلص بعض عناصره من تراثنا نفسه .. فإذا تأثرنا بذلك كله هل تسمى هذا التأثر استيراداً أو غزواً فكرياً أو اختراقاً ؟

فهمى هويدى : فى ظل ثورة الاتصال والإعلام أصبح العالم صغيراً جداً ، وكل شىء قابل للاختراق . وليست الحركة الإسلامية فى ذلك وحيدة ، فالكل يؤثر و يتأثر، والمهم هو الحصانة أو مدى الحصانة التى يكفلها المزيد من الوعى الإسلامى لمن يريد ذلك .

ـــ : يقع إختلاط شديد بين الشريعة والفقه ، فالقول بتطبيق الشريعة الإسلامية يترجم أحياناً بالمزج بين الشريعة والفقه كأنهما شىء واحد ، لهذا الخلط آثاره المباشرة فى الساحتين الفكرية والسياسية الإسلامية وغير الإسلامية على السواء .

طارق البشرى : فى الواقع لا يجوز أن تكون هناك مشكلة للتمييز بين الشريعة والفقه ، فقد وضعت الضوابط والمعايير فى الفقه الإسلامى على مر العصور ، لعبور المسافة بين النص والواقع المتغير ، فأساليب التفسير

تحكمها خبرات فقهية واضحة تحمل المقصد عبر الأزمنة إلى حيث الوقائع المستجدة . غير أن هناك من أهل الثقافة والفكر من تغيب عنهم هذه التفرقة تماماً .

إقامة الحدود مثلاً ، ليست أكثر من جزء من بناء تشريعي كبير جداً يواكب الإنسان منذ مولده إلى عقيدته وعباداته وسلوكه وزواجه ومعاملاته المالية ، وهى عملية متكاملة . والكلام عن الحدود وحدها هو نوع من لَيِّ الذراع وفى معرض المواجهة الحادة الأقرب إلى التحدى . وتوضع " الحدود" كفيصل فى نقاش ، هل أنت معها فتصبح ضد العصر ، أم أنك ضدها فتصبح عصرياً . إنها حكم قطعى فى القرآن ، وأى مسلم يعرف ذلك سيقول أنه مع القرآن . هذا الأسلوب فى التحدى لن يؤدى إلى نتائج إيجابية فى أى حوار .

فهمى هويدى : الشريعة من صنع الله والفقه من صنع الناس ، ومع هذا فالشريعة يمكن التفرقة فيها بين عبادات ومعاملات . وحسب بعض الفقهاء فالأصل فى العبادات هو الاتباع ، والأصل فى المعاملات هو الابتداع. وإذا كان هناك فى الشريعة نصوص قطعية وأخرى ظنية ، فإنه يبقى للإنسان وتقديره دور سواء استناداً إلى القواعد الشرعية التى تقول إن الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد ، أو دوره فى التقدير الذى يسميه بعض الفقهاء تحقيق المناط أى وضع الحكم الشرعى فى مقامه وشروطه الصحيحة .

مثلاً ، حين نقول إنه بين الحدود حدَ السرقة وهو حد قطعى فى القرآن، فإننا نقول إيضاً إنه فى التجربة التاريخية أوقف سيدنا عمر تطبيق الحد فى ظروف المجاعة رغم أنه إذاء نص قطعى ، فقد ارتأى أن الشروط الموضوعية لتطبيق الحد غير متوافرة ، وبالتالى لم يفعل . نحن إذن أمام نص قطعى ،.. ولكن كانت هناك فرصة تقديرللملاءمة ، ملاءمة الظروف التى تسمح بالتطبيق عموماً ، فحتى فى إطار الشريعة التى هى كلمات االله ووحيه فإنه يفرق بين العبادات والمعاملات وبين النصوص القطعية والنصوص الظنية، وفى الحالتين هناك مساحة للحركة والتقدير نترك للإنسان المسلم والمجتهد المسلم أن يضع الأمور فى نصابها الصحيح .

* * *

ـ : هذا الكلام يجرنا إلى مسألة " الحكومة الدينية " أو " الدولة الدينية" وهى تعبيرات شائعة أياً كان موقفنا منها أو اجتهادنا فى التوصل إلى التعريف الدقيق للحكم الإسلامى .

وهنا تثور إشكالية العلاقة بين النص والتاريخ الاجتماعى والسياسى للحكم باسم الدين . ومن ناحية أخرى ، فأية شريعة ينفذها البشر ، والسلوك هنا فى أحسن أحواله هو تأويل عملى للنص ، وهو اجتهاد واقعى فى تفسيره .

قيل إن الحكم الإسلامى هو أن تكون القيم الإسلامية " إطاراً مرجعياً " للنظام السياسى ، ولكن فهم وأسلوب الإحتكام إلى هذه القيم هو الذى يفرق بين نظامين كلاهما يدعى الإسلام . ليس من حكم مجرد ولا من نص مجرد ، فالرؤية البشرية للنص ، والممارسة البشرية لأحكامه هى التى تتحول به إلى " واقع إنسانى " .

خلا الإسلام من " رجال الدين " ومن " الكهنوت " ، هذا هو الأصل والنص ، ولكن التاريخ القديم والحديث يقولان شيئاً آخر ، فأين تجد الحركة الإسلامية المعاصرة مصداقيتها ، وهل يمكن للخيال البشرى وهو يتعامل معها أن ينفى عن الذاكرة وقائع الماضى (الخلافة العثمانية مثلاً) ووقائع الحاضر (إيران مثلاً) ؟

فهمى هويدى : اعتقد أن تعبير " الحكومة الدينية " من مخلفات تجارب غير إسلامية ، فما يسمى " الحق الإلهى " فى الحكم لا علاقة له بالإسلام من قريب أو بعيد . وقد قسَّم الإمام محمد عبده هذه المسألة بوضوح ، فهناك فرق بين شرعية الحكم والأساس القانونى للنظام . لا يستطيع أى حاكم مسلم أن يدعى بأن شرعيته مستمدة من الله سبحانه وتعالى ، ولكن الأساس القانونى للنظام هو الذى يعتمد على القيم الإسلامية. ليس من " تفويض إلهى " مطلقاً لسلطة أى إنسان يحكم باسم الإسلام ، إنه كباقى الناس جميعاً فهم الذين اختاروه ، وعليه أن يحكم بموجب الإسلام، ولذلك ، فإن ما يحدث فى التاريخ الإسلامى من تجاوزات لبعض الحكام لم يكن مصدره أى إدعاء بتفويض إلهى ، وإنما كان مصدره هؤلاء الحكام أنفسهم فهم من الظالمين ، والإسلام برىء منهم ومن دينهم .

وهذا ينطبق على الماضى والحاضر وما قد يحدث فى المستقبل أيضاً ، فلا أحد يستبعد الظلم والطغيان . ولكن الحاكم الظالم كالحاكم العادل فى ظل الإسلام لا يستمدان شرعيتهما أو سلطتهما من الله أو الدين . إن مقياس الظلم أو العدل هو مدى القرب أو البعد من الشريعة والقيم والتعاليم الإسلامية .

طارق البشرى : وهناك نقطة أخرى ، هى المسافة بين النص والتطبيق، لماذا تثار هذه المسألة بالنسبة للإسلام وحده ؟ أين نظام الحكم الذى طبق "المبادىء" التى قام عليها ، كما هى ؟ أهذه هى الليبرالية التى يحكم بها الغرب الرأسمالى الآن ؟ ألا تقوم النظم الاشتراكية بتطهير نفسها كل فترة ؟ ماذا يعنى ذلك ؟ يعنى أن هناك مسافة دائماً بين النص أو المبدأ من جهة والتطبيق من جهة أخرى ، ولكن هذا لم يمنع قيام دول رأسمالية وأخرى اشتراكية ، فما المانع من قيام حكم إسلامى ؟ التاريخ البشرى كله دماء من صراع السلطة أو من ظلم الحكام ، والمسلمون من البشر فلماذا يستثنى تاريخهم وتفرد له وحده صفحات الطغيان ؟ على الجميع أن يسألوا انفسهم هذه الأسئلة حتى يتطهروا من الرواسب والعواطف وحتى المصالح الدفينة فى الصدور وخارجها ، وهم يحاورون الإسلام السياسى المعاصر .

ـــ : ولكن هناك مسائل عاجلة أمام كل من يرشح نفسه لحكم البلاد ، فالعنف أو الحوار الديموقراطى ، التبعية أو الاستقلال ، الاستغلال أو العدل. . . كلها عناوين لنظام الحكم الذى يجب أن نختاره أو نعمل على تحقيقه . والإجماع منعقد بأنه كان هناك دوماً نظام إسلامى فى هذا الزمن أو ذاك وفى هذه البقعة أو تلك ، ولكن لم تكن هناك فى أى وقت نظرية سياسية ، والسلطة جزء جوهرى فى أية نظرية سياسية ، ألا يقضى غيابها إلى إعلان "دولة ترفع عالياً راية الإسلام ــ كما فعل النميرى وضياء الحق والخمينى ــ وهى فى حقيقة الأمر من وجهة نظرى دولة مجموعة تشهر سلاح الدين فى وجه خصومها ، وتعبر أحياناً عن تبعية مطلقة للغرب تتحالف مع إسرائيل ؟

فهمى هويدى : لا علاقة لما حدث فى عهد النميرى أو فى عهد الخمينى بما يظنه البعض " حقاً إلهياً فى السلطة ، ولم يدّع أحدهما ولا غيرهما هذا الحق ، أياً كان موقفنا مما جرى فى السودان أو ما يجرى فى

إيران . والمذهب الشيعي الإثنا عشري لا يّدعي أتباعه أي حق إلهي في السلطة . الإمام الغائب وحده هو المعصوم ، أما الآخرون فجميعهم مسئولون أمام الشعب . يؤكد ذلك ، مهما كان موقفنا من الحكم في إيران ، أنهم يأخذون بنظام الأحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ، مثل هذا النظام لا يستمد شرعيته من الحق الإلهي في السلطة ، وما يحدث في ظله يُسأل عنه الحاكم وليس الإسلام .

القرآن ، وهو كتاب سماوي لهداية البشر ، ليس مطلوباً منه أن يعطينا نظريات سياسية أو اقتصادية ولا تشريعات أو قوانين ، هذا كتاب لهداية الناس ، يحدد مبادئ عامة في السياسة والاقتصاد والقوانين . ولكن الكتاب السماوي ليس مهمته أن يقدم نظريات . السؤال إذن هل تكفل المبادئ صياغة نظرية (وكلمة نظرية حديثة النشأة في الأداء السياسي) ؟ القرآن ينظم حياة المسلم ، فهو يتضمن مبادئ يمكنك أن تستخلص منها ما تشاء . وهذه حكمة في التشريع حين يقال مثلاً أن أساس النظام السياسي هو الشورى ، وأن هدف الرسالة السماوية والنظام الإسلامي تحقيق مجموعة من المقاصد حددها الفقهاء في الحفاظ على الدين والعقل والنسل والعرض والمال .

حينئذ فقد توافر الأساس والهدف والقيم التي يجب أن تسود والكتاب العزيز يذكر القسط بمعنى العدل ، فإذا أضفت الشورى والمقاصد المستهدفة، ألا تشكل هذه العناصر قاعدة صالحة لإقامة مجتمع تصوغه كيفما شئت شريطة أن يقوم على هذا الأساس وأن يحقق هذه المقاصد وأن يصب في وعاء العدل وأن يؤدي إلى تحقيق الهدف من خلافة الإنسان في الأرض ؟ صغ ما تشاء من هذه العناصر ، من تشريعات سياسية واقتصادية وغيرها .

أكرر إذن أن القرآن الكريم ليس مطالباً بنظرية سياسية ، ولكنه حدد علامات أساسية يمكن أن يُستضاء بها في صياغة ما تشاء من أوضاع سياسية واقتصادية وقانونية . وبالتالي ، لا أظن أن هناك إشكالية في هذا الموضوع . إذا اختلفنا في الاجتهاد ، فهذا موضوع آخر . البعض يقول إن الشورى ملزمة وآخرون يقولون إنها ليست كذلك ، هذا ممكن ، والفيصل هو مصلحة الناس . العدل هل تحرسه شورى ملزمة أم شورى غير ملزمة ؟

والعدل مقصد أساسي من مقاصد الشريعة . لدينا علامات نستنير بها ونستطيع أن نصل ، فإذا تغافلنا عنها فنحن المسئولون .

ـــ : إذا كانت هناك دوماً بين النص والتطبيق فى جميع التجارب ، فما الذى يميز تجربة عن أخرى ؟ إنه ما تحرزه من تقدم أو تفوق قياساً على ماضى المكان أو حاضر الأمكنة الأخرى : الحركة الإسلامية المعاصرة لا تقول ذلك ، وإنما تركز على النص القرآنى والسنّة كمبرر وحيد وكاف لتطبيق الشريعة ، بل لإقامة دولة جديدة ، من هنا يتخذ الكلام عن نظرية سياسية فى النص الإسلامى الأول أهمية خاصة ، لأننا فى ضوء المبادئ العامة «صغ منها ما شئت » قد نستقبل النظام ونقيضه . أى قد نجد من يدعو إلى نوع من الاشتراكية ، وقد نجد من يدعو جهاراً إلى الرأسمالية ، وهو ما قرأناه جميعاً للأستاذ حافظ سلامه وحامد أبو النصر (المرشد العام الجديد للإخوان المسلمين) فى أحاديثهما المنشورة عن حق الملكية الفردية والقطاع الخاص . وهذا الاتجاه الأخير هو صاحب الصوت الأعلى فى الوقت الراهن، بعد انتشار ظاهرة البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال . وفى الماضى القريب كان الخطاب الإسلامى يدعو إلى ما يسميه "بالاشتراكية الإسلامية ". من هنا ضرورة الكلام عن نظرية سياسية غائبة تحدد الضوابط والمعايير بدلاً من " صغ ما شئت " .

طارق البشرى : يمكن اعتبار هذه المسألة امتداداً لقضية الشريعة والفقه ، هناك مجموعة من الأسس الثابتة فى القرآن والسُنة الصحيحة ، ونحن مأمورون بالتزامها . الفقه ، أى تطبيق ذلك على واقع معين ، هو الذى يحتاج إلى اجتهاد . ومن الاجتهاد النظرية السياسية فى إطار الأحكام القطعية وفى إطار أن تكون الشريعةَ هى المصدر الأساسى والمرجع للنظام السياسى . وما زالت الشريعة هى المصدر الرئيسى للأخلاق ، وقواعد الأخلاق إلى يومنا هذا ، وبالرغم من كل القوانين الوضعية منذ مائة أو مائة وخمسين عاماً ، لا زالت مرتبطة بالدين ، تستمد أساسها من الشرعية الدينية ، هذه الشرعية إذن موجودة فى المجتمع الذى تتنازعه عملياً شرعيتان: الشريعة الدينية والشريعة الوضعية .

ـــ : قد تتجاوز الشرعيتان حين تدفع الزكاة والضرائب فى وقت واحد، ولكن قد تتصارع الشرعيتان فى حالة الربا .

طارق البشرى : فعلاً ، وفى الماضى القريب كان " المرابى " مكروهاً شعبياً لدرجة أن المواطن العادى لم يكن يوافق على تزويجه من ابنته . ولكن التعامل مع البنوك من جهة أخرى هو تعامل قانونى وسليم . إننى لا أستطيع أن آخذ نموذجاً بأساسه النظرى ، فلست مقتنعاً بأن أكون رأسمالياً بسبب " الليبرالية " أو إننى إذا أممت وسائل الإنتاج أصبح ماركسياً . وكانت هذه الوقائع موجودة أيام عبد الناصر الذى كان يؤمم ولم يكن ماركسياً . يقال عنه إذن إنه ليس اشتراكياً لأنه ليس ماركسياً . إننى لا أستطيع أن آخذ التطبيق بنظريته ، هكذا " شروة واحدة " . التطبيق نماذج تتعلق بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها . ومن الممكن أن آخذ النموذج التطبيقى أو التنظيمى وأضعه في إطار النسق الشرعى الذى أتبناه . واعتقد أن رفاعه الطهطاوى فعل شيئاً من هذا القبيل حين تكلم عن الوطنية المصرية والأخوة الإسلامية ، هذا ما يعنينى أكثر من النظرية ، أى استيعاب نماذج مفيدة لبناء المجتمع من نظم أخرى شريطة أن تميز بين النموذج التنظيمى وبين الأساس الشرعى له فى أصل نشأته ، ذلك أنه نشأ فى بيئة لها ظروفها الثقافية والفكرية .

فكرة التمثيل النيابى مثلاً ، نشأت فى أوروبا وأصلها نظرية " سيادة الشعب " أو " سيادة الأمة " ، وهى نظرية رفع لواءها التجار ضد سلطة الملك. إننى هنا ملآن لا أحتاج إلى أصل هذه النظرية ، واستطيع أن أفصل عنها النموذج التنظيمى (التطبيقى) وأضيفه إلى رصيدى من الأفكار والتجارب .

ـــ : كيف تنظر إلى مستقبل الدعوة إلى حكم إسلامى في مصر ؟

طارق البشرى : فى داخلها أرى ملامح عديدة للتجديد والارتباط بالواقع . والحقيقة أن محاولات التجديد لم تنقطع منذ قرن ، والمستقبل مرتبط بمسألة الصحوة والإحياء . الصحوة هى تحريك شعبى واسع والإحياء هو تحريك فكرى واسع ، وكلاهما له جذور ممتدة. ولكن الخصومة مع الحركة الإسلامية لم أكن أتصور أن تصل إلى هذا الحد من الحدة ، والله أعلم بما يخبئه المستقبل لنا جميعاً .

فهمى هويدى : أى مستقبل فى العالم الثالث محفوف بالمخاطر الشديدة من الصعب أن نتكلم عن سنة ٢٠٠٠ كما يتكلم الأوربيون مثلاً .

ولكن مستقبل الصحوة الإسلامية فى بلادنا مرتبط بكيفية تعاملنا معها ، أمامنا كائن ينمو تستطيع أن تضعه فى مناخ طبيعى وأن تُرشّد نموه فتجنى منه خيراً كثيراً . وتستطيع أن تقسو عليه وتشوهه نفسياً وعضوياً فتجنى ثمار ما غرست . لا أحد يستطيع أن يضع صيغة للمستقبل أو أن يتنبأ به . ولكن أظن أن المستقبل معلق إلى حد كبير بكيفية تعاملنا مع هذه الظاهرة . إنها ظاهرة لا سبيل لإنكارها ، سواء المكّون الدينى فى هذا المجتمع أو هذا التيار المتنامى المتصاعد ، لا يمكن أن تنكره . . وتجاهلك له هو خطر عليك وعلى المستقبل ، وقسوتك عليه وتشويهك له جناية على نفسك وعلى مستقبلك. أما تعاملك معه بطريقة صحية ورشيدة لإستثمار كل ما هو إيجابى فهو إضافة لعناصر بناء مستقبل مشرق ومطمئن . ولكن ما يحدث الآن ، يؤكد أن فكرة التعامل الصحى هذه لم تستقر تماماً ، وبالتالى فإننى أخشى من المستقبل لأننا بهذا الأسلوب نشوه المستقبل ، فهذا الجيل هو المستقبل وما لم يتح له أن ينمو نمواً طبيعياً ويجرى ترشيده على نحو يشكل له التزاماً صحياً بالتعاليم وإنتماء صحياً لهذا البلد وأداء صحياً لمستقبل هذا البلد ، فإننا نقامر بمستقبلنا جميعاً .

شهادة كمال أبو المجد

لم يحضر د . أحمد كمال أبو المجد (المفكر الإسلامى والوزير السابق واستاذ القانون) الحوار السابق ، ولكنه كتب الشهادة التالية التى تلخص أفكاره :

(١) مهما تنوعت موضوعات البحث التى يتناولها هذا اللقاء ، فإن الباحث محتاج إلى أن يحدد ـ لنفسه على الأقل ـ تعريف السلطة ومفهومها العام ، وإلا تعذر الحوار حول موضوعات البحث نتيجة اختلاف التصورات الأساسية للموضوع عند أطراف الحوار .

دون دخول فى شروح نظرية طويلة حول الأصل اللغوى والمدلول الإصطلاحى لكلمة " السلطة " ، فإننا نقصد بالسلطة كل مصدر للأمر والنهى مقترن بالإلزام ، سواء تمثل هذا الإلزام فى موقف عقلى ونفسى

وسلوكي للملتزم نفسه ، أو تمثل في جزاء مادى أو معنوى يتعرض له مخالف الأمر والنهى . وبهذا المدلول العام يواجه الفرد في حياته "سلطات" متعددة ، يستقبل منها سلسلة من الأوامر والنواهى ، ابتداء من مجال الأسرة ، حيث يمثل الأب والأم " سلطة " حقيقية تلعب دورها الهام في حياة كل إنسان ، مرورا " بالسلطات " المتعددة التي يواجهها الفرد في المدرسة والمصنع والمؤسسة التي يرتبط معها برابطة العمل سواء كانت مؤسسة خاصة أو إدارة حكومية ، وانتهاء - في المجال الاجتماعي - بالسلطة السياسية التي يعهد إليها جماعة من الناس بإدارة شئونهم المشتركة ، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذه السلطة وطريقة وصولها للحكم ، وأسلوب ممارستها له .

(٢) وليس من المستطاع في مثل هذا اللقاء معالجة جميع القضايا المتعلقة بالسلطة في الإسلام ، كما أنه ليس من المستطاع - ولا المفيد - المضي في تحليلات نظرية خالصة أو استعراض حلقات التطور التاريخي لظاهرة السلطة ، مع تجاهل واقع التفاعل الحضاري بين عالم الإسلام والعوالم الأخرى ، وما ولَّده هذا التفاعل من رسم تصورات عن الإسلام في خصوص مسألة السلطة ، يحتاج كثير منها إلى مراجعة وتصويب واستدراك.

(٣) لذلك ، وتوفيقا بين الحاجة إلى الفهم النظرى السليم والحاجة إلى معالجة المشاكل العملية القائمة في مجال السلطة ، فقد آثرنا أن نعرض لمعالم التصور الإسلامي العام لظاهرة السلطة في عمومها ، خصوصا في مجالها السياسي . وأن نتناول بعد ذلك عدداً من القضايا العملية التي تثيرها ممارسة السلطة في الجماعة السياسة والتي لها ، في حاضر العالم وحاضر المسلمين ، أهمية عملية خاصة ، أو التي أحيطت وأحيط موقف الإسلام منها بسوء فهم كبير يحتاج إلى التصويب والمراجعة من خلال عرض ما نراه - وفقا لمنهجنا الذي سنبينه - موقف الإسلام الصحيح من المشكلة .

وحين نتحدث عن الإسلام فنحن نحتاج إلى تحديد أمرين :

(أ) أولهما مستوى الحديث ، فقد يكون الحديث متعلقا بالإسلام في مصادره وإطاره المرجعي المعتمد . وقد يكون متعلقا بالمسلمين وواقعهم

التاريخى والاجتماعى . ومعلوم أن المستويين قد لا يلتقيان ، لأن الأديان جميعها والإسلام من بينها ، خطاب من الخالق إلى عباده ودعوة لهم إلى الإلتزام بمجموعة من القيم والشرائع والشعائر والأدوات . ويظل فى مقدورهم دائما أن يستجيبوا لها أو أن يعرضوا عنها ، وتظل الفجوة بين الدين "والمتدينين" قائمة بالقدر الذى يبتعدون به عن دعوة الدين وخطاب الخالق .

وتشهد بهذا المعنى الآية القرآنيةالكريمة التى تقول " ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا " (سورة النساء آية رقم ٦٦) .

(ب) تحديد الإطار المرجعى الذى نعتمد عليه حين نقول إن موقف الإسلام من مسألة السلطة هو كذا وكذا ، إذ بعد هذا التحديد يظل من حق الطرف الآخر فى الحوار أن يقول لنا : إن هذا تصوركم الشخصى للإسلام، وانتم وحدكم تحملون وجهات نظركم الذاتية ، وبذلك يبقى السؤال قائما عن الموقف " الحقيقى " للإسلام تجاه التفسيرات والشروح المختلفة التى تقدم له.

وبالنسبة للأمر الأول ، فإن حديثنا سوف يشمل المستويين جميعا الإسلام والمسلمين ، مع التنقل الاختيارى بينهما حسب دواعى المقام ومع التنبيه ــ مع ذلك ـ إلى المستوى الذى يتعلق به الحديث فى كل موقع .

أما بالنسبة للأمر الثانى فإن إطارنا المرجعى هو نصوص القرآن الكريم (بتفسيراتها المختلفة التى قررها علماء المسلمين) ، والأحاديث النبوية، وسيرة النبى (ص) باعتبارها تجسيدا حيا وتوكيدا عمليا لما جاء فى القرآن والسنّة من أحكام وتوجيهات . أما الإطار المرجعى لحديثنا عن المسلمين ، فهو التاريخ الثابت الموثق ، والبيانات والمعلومات المتاحة وفق أصول المنهج العلمى المتعارف عليه فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية .

إن النظريات المختلفة التى عالجت موضوع السلطة تدور حول تصورين أساسيين " للسلطة " :

الأول : النظر إليها " كواقعة اجتماعية " تتمثل فى أن أقوى الناس فى الجماعة يمارسون ـ فعلا ـ نوعا من الأمر والنهى على الآخرين . وأن انقسام الناس إلى حكام ومحكومين (على مستوى الجماعة السياسية) هو واقعة اجتماعية فى المقام الأول بغض النظر عن أى تفسير لنشأة السلطة .

ومن أشهر القائلين بهذه النظرية الفقيه الفرنسي المشهور ليون دوجي (وقد عبر عنها في كتاباته المختلفة وأهمها مطولة في القانون الدستوري ٤ أجزاء)، وفي محاضراته لطلبة الدكتوراه في الجامعة المصرية عام ١٩٢٨ بعنوان (دروس في القانون العام) .

الثاني : النظر إليها من زاوية " وظيفية " باعتبارها ضرورة اجتماعية لتنظيم أية حياة جماعية بحيث يسلم الأفراد لفرد أو جماعة من بينهم حق إصدار الأوامر والنواهي ، ويعلنون رغبتهم واستعدادهم للنزول عند حكم تلك الأوامر .

والتصور الإسلامي من هاتين الزاويتين لا يختلف عما قدمه الفكر الغربي . وقد ركز أكثر العلماء المسلمين ، من المؤرخين وكتاب السياسة الشرعية والفقهاء ، اهتمامهم في الزاوية الثانية. والحديث الشريف نفسه صريح في الدعوة إلى إقامة نوع من السلطة داخل أي تجمع بشري حتى يستطيع أفراد هذا المجتمع إشباع رغباتهم المتعارضة وحماية مصالحهم المشتركة عن طريق النزول عند أوامر وتوجيهات " السلطة " المقامة . يقول النبي (ص) : " إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا عليكم أحدكم " ، ويقول : «فالرجل راع في بيته ومسئول عن رعيته » . ويقول : " والإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته " . ونلاحظ في الحديث الأول أن عبارة "أمروا" تشير ضمنا إلى أن الجماعة هي التي تختاره رئيسا ، ولهذا فهو أمير أي أمرته الجماعة ، وليس آمرا .

وانتباها إلى وظيفة " السلطة " في الجماعة السياسية قرر أكثر علماء السياسة الشرعية أن تنصيب الإمام واجب عقلا وشرعا . وفسروا وجوبه عقلا بحاجة الناس إلى أمر يدفع الظلم ويقيم الحق ويتحاكم إليه الناس . ولم يخالف في ذلك إلا جماعة قليلون منهم " النجدات " الذين قالوا " لا يلزم الناس نصب إمام " و " حسب الناس أن يتعاطوا الحق بينهم " . وهي مقولة خيالية شبيهة بمقولة الفوضويين وشبيهة كذلك بمقولة الماركسيين الذين يتحدثون عن ذبول الدولة وزوالها إذا زالت الفوارق الطبقية في الجماعة .

إن التسليم بضرورة قيام السلطة السياسية في الجماعة ووجوب التزام أفراد الجماعة بأوامرها ونواهيها يثير على الفور مشكلة التعارض المحتمل

بين أوامر السلطة السياسية والأوامر الدينية الثابتة فى نصوص الكتاب المقدس وأوامر النبى المرسل . ومعلوم إن هذا التعارض قد أثار فى العالم المسيحى مشكلة صاحبت تطوره السياسى والدينى قرونا طويلة ، وانتهت بإقرار مبدأ الفصل بين الدين والدولة أو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية . وهو الفصل الذى تبناه فى الولايات المتحدة دستورها الصادر عام ١٧٨٧ حين نصّ فى مادته الأولى على منع الدولة من تأسيس دين رسمى ، وحين أقام بين الكنيسة والدولة سورا حاجزا Wall of separation لا يـزال الفكر السياسى والدينى ولا زالت المحاكم بدورها فى حيرة من كيفية وضع الحدود المترتبة عليه بين ما هو لله وما هو لقيصر .

والإسلام يواجه هذه المعضلة مواجهةً خاصة ومتميزة تماما ، ولكنها تحتاج إلى فهم دقيق بعيدا عن محاولة قياسها على التجارب الأخرى فى هذا الميدان .

والحل الذى تبناه الإسلام لهذه المشكلة يقوم على المحاور الآتية التى تحتاج إلى تذكُر كل واحدة منها جيدا قبل أن نسارع إلى إصدار حكم على نظامه أو فلسفته .

المحور الأول :

ان الإسلام لا يعرف " كنيسة " بالمفهوم المسيحى ، فالمسجد ليس مؤسسة دينية ولا سياسية وإنما هو مجرد مكان للصلاة والعبادة والاجتماع. ولا يوجد فى الإسلام رجال دين رسميون ، وإنما هو يعرف العلماء والمجتهدين . وليس للعلماء مؤسسه خاصة بهم أو علم يتدرجون فيه Hierarchy وانما يستطيع كل أحد أن يكون عالما بقدر تحصيله واجتهاده .

وليس للعلماء ـ فوق ذلك ـ سلطة حقيقية على الناس ، فالإفتاء والقضاء كلاهما وظيفتان من وظائف الدولة تقيمها بسلطانها ، ولا تقيمها مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة، بسلطان مستقل .

وما قدمناه يصدق بصفة خاصة على مذهب أهل السنة والجماعة ، أما فى المذهب الشيعى فإن ولاية الفقيه تعتبر ركنا من أركان المذهب أو على الأقل نتيجة لازمة لفكرة الإمامة ، وغيبة الإمام ، ذلك أن الإلزام الدينى

والسياسى لا يكون فى المذهب الشيعى إلا للإمام من آل بيت النبى (ص) . أما بعد غيبة الإمام فإن سلطة الإلزام الشرعى تنتقل إلى الفقهاء العدول (راجع " أصل الشيعة وأصولها " للإمام محمد الحسين كاشف الغطاء) (ص١٣٦) و"الحكومة الإسلامية " للخمينى ، طبعة دار القدس - بيروت (ص٣) .

المحور الثانى :

إن " السلطة السياسية " فى الدولة ليست - حسب الشعور الإسلامى - ذات مصدر دينى ، وإنما هى قائمة على رضا الحكام واختيارهم . وهذا هو الأساس الأول لشرعيتها . ولهذا وصف علماء السياسة الشرعية (وهى مزيج من علم السياسة والقانون الدستورى) منصب الخلافة بأنه " عقد " ، وتحدثوا عن البيعة باعتبارها جزءا من صيغة اختيار الإمام ، وقالوا إن الناس كانوا يعبرون عن رضاهم عن المرشح للخلافة بوضع أيديهم على يده، فأشبه فعلهم فعل البائع والمشترى . وقد وصف العلامة عبد الرازق السنهورى طبيعة " عقد " الإمامة فى كتابه عن الخلافة (باللغة الفرنسية) عام ١٩٢٨ ص٩٤ بقوله :

"L'àcte d'èlection est un veritable contrat, dont le but est d'investir le Calife de L'à autorité supreme.."

".. du moment que le Calife elu est investi du Pouvoir, en vertu de L'àcte d'èlection qui est un veritable contract entre lui et la nation. il en resulte que son autorite derive de cette derniere."

ولهذا يخطئ خطأ فاحشا من يصور النظام الإسلامى فى الحكم بأنه "نظام ثيوقراطى " . وفى هذا المقام ينبغى التمييز بين مسألة أساس السلطة السياسية أى سند شرعيتها ، وبين النظام القانونى الذى تطبقه تلك السلطة . ذلك أن قيام الحكومة الإسلامية باستمداد تشريعاتها من مصادر التشريع الإسلامى الأساسية وهى الكتاب والسُنَّة لا يجعل منها نظاما ثيوقراطيا . ولقد حسم الإمام محمد عبده هذه المشكلة بعبارة واضحة حيث يقول : "ليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه . ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج

(تيوكواتيك)، فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الإثرة والتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى حق الإيمان " (عن "الإسلام والنصرانية " ط ٢ص٧١).

المحور الثالث :

إن الحكومة فى الإسلام لها وظائف دينية سياسية واجتماعية .

وقد عبرّ المؤرخ المسلم الفذ ابن خلدون عن هذه الحقيقة حين عرفّ "الخلافة" بأنها حراسة الدين وسياسة الدنيا . وهذه مسألة تحتاج إلى تحديد .

فحراسة الدين تعنى - فى التطبيق - رعاية القيم العليا الموجهة للحياة كما يراها الإسلام ويدعو إليها ، ولهذا وصفت الدولة الإسلامية - بحق - بأنها دولة الفكرة ، فهى - بهذا المعنى - دولة ايديولوجية ، تتعاون أجهزة الحكم فيها على تزكية قيم الإسلام العليا ومبادئه دون أن يعنى ذلك الحجر على حريات غير المسلمين أو الانتقاص من حقوقهم . . ذلك أن قاعدة " لا اكراه فى الدين " تظل قاعدة أساسية يتعين احترامها فى سلوك الأفراد وسياسة الدولة على السواء . ولا نجد تعبيرا عن هذه الحقيقة الأخيرة أوضح مما جاء فى العهد الذى كتبه النبى (ص) حين دخل المدينة ، إذ جاء فيه : " وإن من تبعنا من يهود ، فإن له النصرة والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم . وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين أو أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم " إلى أن يقول : " وانه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله " (عن " الوثائق السياسية فى عهد النبى " لمحمد حميد الله الحيدر أبادى .

وهكذا يقرر هذا الدستور المكتوب مبدأ تعدد الأديان داخل الدولة الواحدة ، كما يقرر حقوق الاقلية ويقر حق الأغلبية فى الحكم وهو ما يعبر عنه العلم السياسى والدستورى المعاصر بعبارة Majority rule and minority rights وهذه الطبيعة الأيديولوجية " للحكومة الإسلامية " لا تجعل منها حكومة دينية ، ولكنها فى الوقت ذاته تمنع القول " بعلمانية " الدولة

الإسلامية. ذلك أن العلمانية تعنى ـ فى الواقع ـ تخلى الدولة الإسلامية عن طابعها الايديولوجى ، كما تعنى حرمان التوجيهات والمبادئ الإسلامية من حراسة الدولة لها .

كما أنها تقيم فى النهاية نظاما غريبا تماما عن طبيعة الإسلام . إن التاريخ الإسلامى لم يعرف صراعا بين كنيسة ودولة . نعم قد يكون بعض الحكام قد مارسوا الحجر على حرية بعض العلماء والمفكرين ، ولكن هذه الممارسات تظل سلوكا فرديا للحكام ترتب على غياب جو الحرية والشورى فترات من التاريخ الإسلامى ، ولكنها لا تعكس صراعا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . ولهذا فإن اصرار البعض على أن تتبنى الدولة الإسلامية مبدأ العلمانية ، هو فى حقيقته محاولة لاقتباس حلول لمشكلة غير قائمة . المشكلة القائمة فى بلدان كثيرة هى مشكلة حرية التعبير وضمانات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات السياسية والدينية . ولكن المنطقى هو أن تواجه هذه المشكلة مواجهة مباشرة فى إطار طبيعتها الحقيقية ، لا أن توضع فوقها قبعة مستعارة من التاريخ الأوروبى .

حدود السلطة :

من المشاكل القديمة التى لم تُحلّ ' مسألة الاتفاق على حدود السلطة The Limits of Authority ذلك أن السلطة إذا كانت ، فى صورها ومستوياتها المختلفة ضرورة لها وظيفتها ، فإنها تشكل قيدا على حريات الأفراد فى التصرف والسلوك . لهذا يغدو من الضرورى معرفة الحد الذى يتوقف عنده " إلزام " السلطة ، ويسترد عنده الأفراد حريتهم فى الحركة والتصرف .

والحد الأساسى " للسلطة " فى الإسلام هو الحد المستمد من ضرورة تقيدها " بطاعة الله " ـ وهو تعبير دينى يشير إلى مبدأ سيادة القانون The Principle of the rule of law مؤداه أن استخدام السلطة استخداما خارجا على القانون يفقدها سند شرعيتها ، وينزع عنها أساس إلزامها .

وهنا يظهر الفارق ـ فى التصور الإسلامى ـ بين طاعة الله وطاعة رسوله (ص) وبين طاعة السلطة السياسية المعبر عنها فى المصطلح القرآنى " بأولى الأمر " . تقول الآية الكريمة :

" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم فى شئ فردّوه إلى الله وإلى الرسول " (سورة النساء آية رقم ٥٩)

. وهكذا إذا وقع الخلاف حول أمر من أوامر السلطة السياسية ، وجب حسمه على أساس محاكمته إلى ما أمر به الله وأمر به الرسول (ص) .

وبهذا تكون الحكومة الإسلامية حكومة قانون لا حكومة رجال-A gov ernment of law not of men والفهم الصحيح لهذا المبدأ هو الذى دعا الخليفة الأول أبا بكر رضى الله عنه أن يقول فى أعقاب بيعة المسلمين له " أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيتهما فلا طاعة لى عليكم ".

وهذا القيد الوارد على السلطة قيد عام يجمعه القول المأثور : " لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق " ، وهو يقيد جميع صور السلطة . ولهذا نجد له شاهدا قرآنيا فى مجال الطاعة داخل الأسرة ، فى قوله تعالى " وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما " . (سورة لقمان آية رقم١٥) .

بل إن الإمام محمد عبده يتجه إلى تفسير الآيات القرآنية التى توجب طاعة الوالدين تفسيرا يلتفت فيه إلى مسألة " حدود السلطة " هذه ، حيث يقرر أن السلطة الأبوية لا يمكن أن تكون سلطة مطلقة ، وأن طاعة الوالدين لا يمكن أن تكون طاعة عمياء . ويستدل ببعض مشاهداته حين كان قاضيا بالمحاكم الشرعية ورأى ألوانا من تعسف بعض الآباء والامهات فى فرض سلطاتهم على أولادهم (عن " تفسير المنار ") .

ومن الحدود التى ترد على السلطة كذلك أن يكون استخدامها لأغراض مشروعة أما إذا استخدمت لمجرد الإضرار بالغير أو لتحقيق أهداف غير جائزة ولا مشروعة ، فإنها تفقد أساس شرعيتها وإلزامها . وهذه هى النظرية القانونية المعروفة بنظرية إساءة استعمال الحق ، وقد عرفها الإسلام وعرفت الشريعة الإسلامية كثيرا من صور تطبيقها .

ومن القيود التنظيمية التى ترد على " السلطة السياسية " فى الدولة القيد المتمثل فى توزيع السلطة بين عدة هيئات ، بحيث يمتنع اجتماع السلطات فى يد واحدة تجنبا لآثار احتكار السلطة ، ولأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة . وليس مبدأ " فصل السلطات " فى حقيقته إلا تطبيقا لهذا الأصل إذ برره مونتسكيو بأن " السلطة تَحدُّ السلطة Le Pouvoir arrete le pouvoir ويتصور البعض أن الإسلام لا يقر هذا المبدأ ولا يعرفه وإنما يعرف مبدأ " وحدة السلطة " . وقد يسوق دليلا على هذا أن النبى (ص) وخلفاءه

قد جروا على ممارسة الوظيفة القضائية مع مسئوليتهم الكاملة عن الوظيفة التنفيذية ، وأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا نظاما غربيا لا يعرفه الإسلام . وهذا خلط قائم على تجاهل دور « المرحلة التاريخية » فى تحديد معالم النظم، كما أنه قائم على تجاهل الفرق بين المبادئ المتعلقة بمضمون القواعد وجوهرها الداخلى والمبادئ المتعلقة بالتنظيم . إن مبدأ الفصل بين السلطات لم يكن من الممكن أن يظهر فى مرحلة بداية الدولة (فى الإسلام أو غيره) ولكن اتساع نطاق الوظائف الثلاث ، وظهور الحاجة إلى التخصص من ناحية ، والحاجة إلى تجنب اجتماع السلطات الواسعة فى يد واحدة أدى إلى ظهوره والتمسك به . ولهذا اتجهت الدولة الإسلامية إلى الأخذ به تدريجيا فأنشئت مجالس للشورى لممارسة الوظيفة التشريعية (فى حدود المعترف بها) . كما بدأ تعيين قضاة مستقلون عن الحاكم التنفيذى .

لذلك نستطيع أن نقرر - بلا تردد - أن مبدأ الفصل بين السلطات صيغة تنظيمية مفيدة للغاية فى وضع قيود وحدود على " السلطة " وأن الإسلام لا يتخذ منها موقفا معاكسا على الإطلاق ، إذ ليس له موقف من الصيغ التنظيمية حتى تتغير وتتطور بطبيعتها . وإنما موقفه العام فى ذلك هو: اجمال ما يتغير ، وتفصيل ما لا يتغير .

حقوق الأفراد

وتحتاج هذه المسألة إلى معالجة مستقلة لأهميتها وعمق جذورها فى التاريخ الإنسانى ، ولأنها تمثل مشكلة أساسية من مشاكل العصر . ولأن واقع المسلمين فى شأنها ليس منسجما مع توجيهات الإسلام الصريحة ؛ فلزم التنبيه إلى الفارق الكبير فى هذا الشأن " الإسلام " و " المسلمين " .

ولقد استعان الفكر الغربى فى تثبيت فكرة " الحقوق والحريات " وإرساء أساس نظرى لها يكفل تأمينها فى مواجهة السلطة ، استعان بنظريتين هما نظرية القانون الطبيعى ونظرية العقد الاجتماعى .

وبدون دخول فى تفصيلات فكرة القانون الطبيعى الأزلى والخالد والثابت والذى تعلو أحكامه فى المرتبة على أحكام القوانين الوضعية ، فإننا نقرر أن القيم المطلقة التى جاءت بها الأديان وتلك الأحكام التى يسميها علماء الإسلام : ما علم من الدين بالضرورة ، هى مقابل إسلامى لفكرة

القانون الطبيعى ، دون أن تكون مرتبطة بها فى نشأتها أو متأثرة بها فى مضمونها .

وإن كانت وحدة الطبيعة الإنسانية وتشابه مصالح الناس على امتداد التاريخ من شأنها أن توجد منطقة مشتركة واسعة تلتقى فيها الأديان وكثير من الفلسفات على " مضمون " بعض قواعد القانون الأعلى الذى يقيد "السلطة" .

أما فكرة العقد الاجتماعى ، فإن الإسلام شهد لها لا بحسبانها نظرية أو تركيباً فلسفيا سياسيا ، وإنما باعتبارها واقعة تقوم على أساسها الجماعات السياسية . وقد أشرنا من قبل إلى نشأة المجتمع السياسى فى المدينة المنورة فى أعقاب هجرة النبى (ص) إليها نتيجة وثيقة تعاقدية مدونة هى دستور المدينة المعروف أو العهد الذى كتبه النبى (ص) بين المهاجرين والأنصار والقبائل اليهودية التى كانت مستقرة فى يثرب .

والفكرتان ـ على أى حال ـ فكرة القانون الطبيعى وفكرة العقد الاجتماعى ، تؤديان إلى التسليم بحقوق وحريات للأفراد سابقة على نشأة الجماعة السياسية وقيام السلطة فيها ، وإلى اعتبار هذه الحقوق والحريات قيودا أو حدودا لتلك السلطة .

والواقع أن قضية الحرية كقيد على السلطة فى " التصور الإسلامى " تحتاج إلى توضيح مفصل ، وذلك لسببين : أولهما انتشار تصورات مغلوطة عن موقف الإسلام من الحرية ، وذلك فى الفكر الغربى أو فى جانب كبير منه على الأقل . وثانيهما تهوين بعض المسلمين من قيمة الحرية أو غفلتهم عن مكانها الرفيع فى التصور الإخلاقى والسياسى للإسلام .

إن بعض الكتاب من غير المسلمين خصوصا فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين دأبوا على تصور الفرد المسلم بأنه مستكين مستسلم دائما لسلطة غيبية أو حاضرة تجعله قدريا متواكلا عاجزا عن الفاعلية والتأثير ، عاجزا بسبب ذلك عن الإسهام الفعال فى مسيرة الإنسانية . ويتحدث بعض المستشرقين ـ بحسن نية فى أغلب الأحيان ـ عن قدرية المسلمين ـ Fatalism وبليلهم التاريخى فى هذا مستمد من تحليل أوضاع المسلمين . وجوابنا على هذا التصور أن مستوى الواقع التاريخى ـ للمسلمين أو غيرهم ـ قد لا يعبر بالضرورة تعبيرا صادقا عن تأثيرات القيم الإسلامية والفكر الإسلامى ، إذ ليس غريبا فى التاريخ أن تسبق بعض

العوامل والمؤشرات بعضها الآخر وأن يكون الناتج النهائى ـ لذلك ـ منفصلا عن تأثير المكونات الرئيسية للحضارة الذاتية .

وحسبنا فى دفع شبهة الإرتباط بين روح العجز والاستسلام والقدرية وبين مبادىء الإسلام وروحه العامة أن نشير إلى دعاء الرسول (ص) الذى يقول : "اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن ، ومن العجز والكسل " .. وإلى حديثة (ص) الذى يقول فيه : إن أقواما ألهتهم أمانى المغفرة ، يقولون"نحسن الظن بالله " وكذبوا ، لو احسنوا الظن لأحسنوا العمل . بل إن الإسلام ليرفض فى حسم وشدة أن يكون الانقطاع للعبادة عذرا مقبولا لترك العمل والسعى فى الأرض . يقول تعالى بعد أن دعا المسلمين إلى أداء صلاة الجمعة : " فإذا قُضيَت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله " (سورة الجمعة ـ آية ١٠) ... على أن الرضاء بالقضاء شىء آخر غير التواكل وترك السعى . إنه قبول مصحوب بالسكينة لما قضى به الله وقصر الجهد الإنسانى عن دفعه وتغييره . إن هذا الرضا بالقضاء له وظيفة ايجابية هائلة فى إشاعة روح السكينة وتقليل أثر الصدمات ، وقطع الطريق على مشاعر اليأس والإحباط . وإذا كان الإصرار على الحركة والفعل فى مواجهة قوى الطبيعة هو ثمرة الإحساس بالذات والوعى بقدرتها فإن مسألة " الذات الفردية " قد تأرجحت فى الفكر الفلسفى والصوفى الإسلامى بين قمع الصوفيين لها ، وبين إعلاء المجددين لها من أمثال محمد إقبال لها .

والموقف الإسلامى الذى تتظاهر الشواهد والنصوص عليه هو مزيج فريد بين الأمرين :

(أ) فهو يحذر من الكبر ويأمر بترك الخيلاء والتورع عن مظاهرها ويؤكد ضرورة الإحساس الدائم بالعبودية لله .

(ب) وهو من ناحية أخرى يؤكد ضرورة إحساس المسلم بالعزة والتفوق " ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون " (سورة المنافقون آية ٨) كما يؤكد فضل القوة ويكبر اهلها . يقول الرسول (ص) : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير " .

أما نظرية الإسلام فى " الحرية " وفى حقوق الإنسان " باعتبارها " حدا للسلطة وقيدا عليها ، فحسبنا أن نقرر فى شأنها أن الإسلام عالجها بأسلوبين :

(أ) إقرار مبدأ انعتاق الإنسان من تسلط الإنسان ، وذلك أن "التوحيد" في مدلوله الاجتماعي والسياسي يعني نزع " السلطة " من الأفراد فلا يمارسها أحد على أحد إلا من خلال الرضا المسبق الممثل في عقد إنشاء الجماعة السياسية .

وفي هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب لعمرو : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " .

(ب) الدعوة الملحة والصارخة لأداء الواجبات ، وذلك ضمانا لوصول الحقوق إلى أصحابها .

وذلك منهج إسلامي فريد ، إذ أن نتيجته العملية أن يكون المجتمع مجتمعا يتسابق أفراده إلى العطاء . . . بدلا من أن يتسابقوا للأخذ . وفي الصورة الأولى يتحقق السلام الاجتماعي وتشيع روح التكامل والود المتبادل ويرتفع على الجماعة كلها قول الله : " ولا تنسوا الفضل بينكم " (سورة البقرة آية ٢٣٧) ـ أما في الصورة الأخرى فإن السلام الاجتماعي يتهدد ، والروابط تتمزق ، وتشيع الأنانية والنرجسية ، وتدب إلى أعماق النفوس مشاعر الإحساس بالوحدة وسط عالم صاخب مزدحم .

على أن الدعوة لأداء الحقوق ، يتممها في توجيهات الإسلام دعوة أخرى صريحة لممارسة الحرية والتمسك بها في مواجهة السلطان .

يقول النبي (ص) : أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر .

ويقول : سيد الشهداء رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله .

بل إن قضية ضمانات الحرية لا تغيب عن نظام الإسلام في تنمية الحرية ، يقول تعالى بعد أن دعا الناس إلى أداء الشهادة بالحق وإعلانها في غير تردد : " ولا يضار كاتب ولا شهيد " (سورة البقرة آية ٢٨٢) ولعل هذا إذا أخذنا في تفسيره بعموم اللفظ أن يكون أقدم تقرير مكتوب لحرية الكتابة والقول .

ويبقى مع ذلك أن المسلمين اليوم مدعوون في الحاح إلى وضع قضية الحرية موضعها الصحيح من فهمهم للإسلام ومن حياتهم كلها ، وإلى أن يشاركوا في المسيرة النيرة الخيرة لحماية الحقوق والحريات . وإذا كان النبي (ص) يقول عن حلف الفضول ، وهو حلف شهده في الجاهلية وتعاهد

فيه الحاضرون على دفع الظلم وتبادل الحماية والنصرة واقرار التكامل : "لقد شهدت فى دار ابن جدعان حلفا ما أحب أن لى به حمر النعم " فهل تضيق صدور المسلمين المعاصرين عن أن يقولوا : إننا نعيش عصر كفاح منظم لحماية الحريات الإنسانية ضد الحجر والمصادرة والعدوان . وهذا موكب خير نشارك فيه لأنه خير محصن ، ولأن ديننا يأمرنا بهذا ويحثنا عليه حين يقول على لسان النبى (ص) " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يضربوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعذاب منه " .

وبعد ذلك كله تبقى الرحى دائرة ، ويظل الحوار موصولا حول الحاجة إلى نصب ميزان الإعتدال فى إقامة السلطة وتمكينها من أداء وظائفها الحيوية داخل الجماعات ، ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة ، وفى توكيد الحرية وحمايتها حتى يندفع الناس فى أمن وجسارة إلى بناء مستقبل يشاركون جميعا فى بنائه فى إطار من الحرية والمساواة والإحساس بالأمن .

٣ ـ السلفية والعلمانية

فى إطار الملف السلفى لابد من مناقشة الرأى الآخر ، وهو العلمانية . والعلمانية فى مصر لها جذور ، وعند أصحابها حيثيات . وهى ليست بالضرورة ردا على السلفية ، فهناك كما قيل " سلفية علمانية " إن جاز التعبير ، وقيل ايضا أن العلمانية لا تفصل بين الدين والدولة . يختلف العلمانيون إذن كما يختلف السلفيون .

لذلك كانت هذه الندوة بتاريخ ٢٠ /٥ / ١٩٨٧ وضمت الأساتذة :

(١) المستشار محمد سعيد العشماوى رئيس محكمة الاستئناف العليا ، ومؤلف " رسالة الوجود " و " تاريخ الوجودية " و " ضمير العصر " و"حصاد العقل " و " أصول الشريعة " و " جوهر الإسلام " و"روح العدالة " و فى الإنجليزية Development of Religion وتحت الطبع : " الربا والفائدة فى الإسلام " و " الإسلام السياسى " و " الشريعة الإسلامية والقانون المصرى".

(٢) الدكتور ميلاد حنا (٦٣ سنة) عضو مجلس الشعب السابق واستاذ الإنشاءات بكلية الهندسة جامعة عين شمس ، ومؤلف " أريد مسكنا ـ مشكلة لها حل " ١٩٧٨ . و " نعم أقباط ولكن مصريون " ١٩٨٠ ، و"ذكريات سبتمبرية " ١٩٨٧ ، وتحت الطبع : " الإسكان والمصيدة " .

(٣) انور كامل عثمان (٧٤ سنة) رئيس جماعة الخبز والحرية فى الأربعينات ورئيس تحرير مجلتها " التطور " (١٩٤٠) ومؤلف " الكتاب المنبوذ" ١٩٣٦ و " مشاكل العمال فى مصر " ١٩٤١ و " الصهيونية " ١٩٤٤ و "لا طبقات " ١٩٤٥ . وقد حاضر فى مصلحة الكفاية الإنتاجية والتدريب المهنى منذ عام ١٩٦٠ ، وفى المركز الدولى للتدريب العالى بتورينو (هيئة الأمم

المتحدة) بين عامي ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤ ، وفي العراق والسعودية والجزائر منذ عام ١٩٧٨ .

(٤) الدكتور فرج على فوده (٤٢ سنة) صاحب ومدير مجموعة فودا الإستشارية وأحد القيادات الوفدية المنشقة على الوفد ، ومؤلف " الوفد والمستقبل " ١٩٨١ ، و " قبل السقوط " ١٩٨٣ ، و " الحقيقة الغائبة " ١٩٨٦ ، و " حوار العلمانية " ١٩٨٧ .

(٥) توفيق حنا (٧٠ سنة) مفكر وناقد أدبي وفني ومؤلف : " حكاية شعبية يا ليل يا عين " وترجم ملحمة " من أم رومانية " لماريا بانوش ، ومسرحية " روشتة السعادة " لاوديل بارنجا ، وبالاشتراك مع دزموند ستيوارت نقل رواية عبد الرحمن الشرقاوي " الأرض " إلى الإنجليزية .

ـ : فى إحدى فترات تاريخنا الحديث لم تكن السلفية أحيانا نقيض العلمانية ، بمعنى أن الإمام محمد عبده مثلا حين يرفض أن تكون هناك سلطة دينية باسم الإسلام ، فهو علمانى ، هل يقودنا ذلك القول ـ تحريم الإسلام للسلطة الدينية ـ إلى أن العلمانية موجودة فى الإسلام ، أم أنها مفهوم حديث نسبيا متصل بحالة تاريخية معروفة لنا جميعا هى علاقة السلطة بالكنيسة فى أوربا العصور الوسطى ؟ أم أن النص الإسلامى شئ والتاريخ الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى شئ آخر ؟ وهو التاريخ الذى عرف فى ظل السلطة العثمانية قديما وفى إيران حديثا شكلا أو أشكالا من الحكومة الدينية .

موضوعنا هو المثقف العلمانى ومفهوم السلطة . هنا تواجهنا مشكلة المصطلح ، فلنتفق منذ البداية على أن " العلمانية ؛ (بكسر العين وتسكين اللام) ـ وهو المصطلح الشائع فى الأدبيات المصرية ـ و" العلمنة " بفتح العين وتسكين اللام ، وهو المصطلح الشائع فى الأدبيات اللبنانية ، كلاهما مشتق من العالم وليس العلم ، وقد خرج الاشتقاق على هذا النحو أو ذاك تيسيراً للنطق لا أكثر ، مع ملاحظة أن مصدر الترجمة فى الحالين كان لبنان وفى الحالين أيضا ـ أى سواء كانت العلمانية أو العلمنة ـ يقال " علمانى".

ولم تصاحب المصطلح عند ولادته الأوربية أو العربية أو حين تمصر أية ظلال توحى بأنه يرادف " الإلحاد " وإنما قصد به أصحابه الأصليون

ومترجموه ومعربوه وممصروه أن رجال الدين لا يحكمون ، وأن قرارات الدولة تصدر عن سلطة مدنية تمثل الشعب . هذا التعريف تجريدى بطبيعة الحال ، أى أنه " مُصفّى " من السياق التاريخى الذى أثمر " المصطلح " فى بلده الأصلى ، والسياق الآخر الذى رافق تعريبه . ولكن الخاتمة فى جميع الأحوال كانت هذا المصطلح الذى يستبعد السلطة الدينية عن الحكم ، أى كل من يتصور أو يصورون له أنه يحكم باسم " الحق الإلهى " .

غير أن العلمانية لا تكتسب دلالتها التاريخية فى الواقع الاجتماعى الملموس إلا ضمن إطار منهجى أوسع ، فقد كان مصطفى كمال اتاتورك علمانيا ولكن فى إطار التبعية الشاملة للغرب الأوربى . وهتلر كان علمانيا فى إطار النازية التى لا تعترف بغير العرقْ . والغرب المعاصر علمانى فى إطار الليبرالية ، والشرق الإشتراكى علمانى فى إطار الماركسية . ومعنى ذلك أن العلمانية بحد ذاتها لا تعنى شيئا بغير الاتجاه الاقتصادى السياسى الذى تصب فيه .

لذلك فندوتنا تضم اتجاهات متعددة للعلمانية ، خاصة أن مجتمعنا عرف التجاور بين القانون الوضعى والشريعة الإسلامية فى الهيكل الدستورى والقانونى للدولة . وكذلك الأمر فى الحياة اليومية للمواطنين حيث تشيع قيم وأعراف وسلوكيات ينتسب بعضها للقوانين المدنية وبعضها الآخر إلى قواعد الدين ، مما يجعل الكثيرين موزعين بين القول تارة إن مجتمعنا ما يزال ثيوقراطيا ، والقول تارة أخرى إنه علمانى ، والقول الثالث إنه مزيج من الثيوقراطية (الحكم الدينى) والعلمانية .. فما قولكم ؟

سعيد العشماوى : طبعا أنا أميل إلى فتح العين فى نطق "العلمانية" حتى تقترب من أصلها " العالمانية " وهى الكلمة المترجمة عن Secu larism الإنجليزية . وفى أوربا فرقوا بهذه الكلمة بين القانون المدنى والقانون الكنسى أو الكهنوتى الذى يصدر عن الكنيسة ، فهو ذو صبغة دينية ، ومن يخالفه يخالف الله ، باعتبار أن السيد المسيح استخلف بطرس قائلا له: "أنت بطرس (والاسم معناه الصخرة) وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى " . وخاطب جميع تلاميذه قائلا : " ما تحلّونه على الأرض يكون محلولا فى السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطا فى السماء " . وعلى هذا

الأساس أصبحت الكنيسة وكيلة السيد المسيح ، والبابا يعتبر خليفته ، ومن يخالف قوانين الكنيسة يخالف قوانين الدين .

ــ : قبل الاستطراد أحب فقط أن أقول إن هذا التأويل كان من جانب إحدى مراحل التطور الاجتماعي في تاريخ الغرب المسيحي ، لأن الكنيسة في الإنجيل تعني " جماعة المؤمنين " . أما استخلاف بطرس والآخرين فلم يكن خاصا بشؤون الحياة الدنيا على الإطلاق ، إلا ما نسميه بقانون الأحوال الشخصية ، والمسيح قال : " مملكتي ليست من هذا العالم " .

سعيد العشماوي : وعندما قام تيار التنوير في أوروبا تكلم عن هذا العالم الذي نعيش فيه . وتطورت كلمة العلمانية حتى أصبح في أوروبا ما يسمى بالعلمانية المسيحية تستهدف الاهتمام بعالمنا كالاهتمام بالعالم الآخر، والبروتستانت بهذا المعنى ، جميعا علمانيون مسيحيون .

ميلاد حنا : لا

سعيد عشماوي : العلمانية في حقيقتها لا تفصل بين الدولة والدين ، فهذا فهم خاطيء وشائع ، إنها في نشأتها الأوروبية تمنع رجال الدين من ممارسة الحكم . كانت السلطتان تختلطان في الشخص المختار للحكم ، فهو قسيس أصلا ، من يخالفه إنما يخالف الكنيسة والدين والله . الأوروبيون بعد مذابح وعصور مظلمة قالوا " لا " ، لا يحكم أحد بسيفين ولا يجمع بين مملكتين ، ولا يحق لرجل الدين أن يحكم الدنيا ، وهكذا منع رجال الدين من الإمساك بزمام السلطة على الأرض .

ولكن اعتقادي الشخصي هو أن أوروبا وأمريكا كلها مؤسسة على المسيحية . وانت لا تستطيع أن تفصل بين الدولة والدين ، فالأجازات الأسبوعية تنتمي إلى المسيحية ، وعدم تعدد الزوجات فكرة مسيحية ، ومنع الطلاق أو التشدد بشأنه مبدأ مسيحي ، ومنع الربا أيضا . وقد زرت الهند والصين واليابان في الشرق الأقصى ، وأيضا لاحظت الحضور الديني للبوذية في الدولة . أنت لا تستطيع أن تفصل حقا بين الدين والدولة إلا في الدول الماركسية . الدولة لا تنفصل عن قيم الجماعة أو قيم الأغلبية الممثلة في الدين . ولكن الذي حدث في الغرب هو أن المسيحية ذاتها لا تتضمن أصلا تشريعات كثيرة فأضحت في ظل العلمانية مجموعة من القيم الشائعة .

ـ : هل توافقني على توصيف الحضارة الغربية بأنها ، في جانب منها، هي حضارة مسيحية ، وليست الدولة ، فالقيم تختلف عن القانون .

إن القانون لا يمنع الطلاق في أوروبا ، والقانون لا يمنع الربا ويسميه فائدة . ولكن القيم العامة في المجتمعات العربية " قد " تستنكر تعدد الزوجات على الصعيد التشريعي ، أما الواقع الاجتماعي فشئ آخر . ومارأيك في أن الدولة الاشتراكية هي التي تمنع الربا قانونا ؟

سعيد العشماوي : كنت مدعوا في السويد ، في أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٥ ، ولاحظت أن المجتمع لا يهتم كثيرا بالدين . وكنت أتناول الغذاء مع وزير العدل ومساعديه وقاضيه من المحكمة العليا ، وقد سربت له ملاحظتي ووافقني عليها ، فسألته : إذن ماهو الأساس الأخلاقي للقانون الجنائي أو للعقوبات ؟ فكرة التجريم مثلا ، على أي أساس تقوم ؟ وقد صدم الرجل بالسؤال فهو سياسي وليس مفكرا ، إلا أن أحد مساعديه وهو شاب كان والده استاذ قانون جنائي راح يناقش زملاءه ويناقشني ثم قالوا لي حرفيا : يقوم القانون الجنائي أخلاقيا على المثل اللوثري ، أي البروتستانتية، أي الدين في النهاية .

ـ : هل نستطيع القول بأن المسيحية في الغرب (سواء في ذلك الدولة أو المجتمع) هي معيار أخلاقي أو قيمة اخلاقية ؟

سعيد العشماوي : بالضبط ، تماما ، هي كذلك .

ـ وهي بذلك تختلف عن الإسلام .

سعيد العشماوي : أهم إنجاز للإسلام في هذه النقطة أنه حرص منذ البداية على عدم وجود رجال دين . وقد حدث تنكر لهذا الإنجاز بعد ٢٨ سنة من وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . ليس في الإسلام أصلا رجال دين ، فكيف يحكم من لا وجود له ؟ كان النبي عليه السلام في مكة يسلك سلوكا دينيا صرفا . وفي المدينة طلب إليه أن يسوس الجماعة ، فكلمة الأمة لا تعني حينذاك ما يفهم الآن من كلمةNATION وإنما تعني الجماعة ، إن إبراهيم كان أمة ، أي أنه كان جماعة . وعندما طلبت الجماعة حلولا أو أحكاما قدم القرآن أحكاما يدخل أغلبها في باب الأحوال الشخصية . يتكون القرآن من ستة آلاف آية . والآيات التشريعية مائتان ، والآيات النافذة

فعلا ثمانون ، وأغلبها فى الأحوال الشخصية . وتوجد أربع عقوبات فقط ، وحكم واحد فى القانون المدنى هو : " أحل الله البيع وحرم الربا" دون أن يبين القرآن ماهو البيع وما هو الربا .

وقد حدده شخص يدعى عبادة بن الصامت روى حديثا للنبى عليه السلام ، وهو حديث لم يعرف به أبوبكر ولا عمر ، وقد انبنى عليه الفكر الإسلامى حول الربا والفائدة . كان الرسول حين يسأل أحيانا عن شأن ما يجيب بلا ، فهذا شأن دنيوى . ومن يعلم بماذا كان يجيب عن الكثير من هذه الشئون لو أن أحدا سأله فيها ، خاصة وأن شئون الدنيا تتغير من عصر إلى آخر ؟ ومن بيئة إلى أخرى ، الأرجح أنه عليه الصلاة والسلام كان سيجيب : " انتم أعلم بشؤون دنياكم " ، إذ قال : " قد يختصم إثنان منكم لى فيكون أحدكم ألحن من أخيه فأقضى له بعض حقه فإذا أخذه فقد أخذ قطعة منى " ، أى أنه عليه السلام لم يكن يرى حكمه معصوما وأنه قد يتأثر بلحن أحد الخصوم فيحكم خطأ .

أنور كامل : وحادثة النخل التى قال فيها :" أنتم أعلم بشئون دنياكم"

سعيد العشماوى : نعم فقد قال لهم " لا تؤبروا النخل " ففسد ، وعادوا إليه يسألونه كيف أنهم نفذوا ما قال ولكن النخل فسد ، فأجابهم : "أنتم أعلم بشئون دنياكم " ، وهكذا وهكذا ... ولولا فساد النخل لأصبحت سنّة، ثم إن الرسول عليه السلام حين كان فى موقعة بدر جاءه شخص ربما كان حباب بن المنذر وقال له : يارسول الله أهو منزل أنزله الله أم هو الحرب والرأى والمكيدة ؟ فقال له الرسول : بل هو الحرب والرأى والمكيدة ، حينئذ قال ابن المنذر : إذن ليس الموقع الذى أنت فيه الآن بموقع لأنه مكشوف وبعيد عن الماء التى سيأتى الأعداء ليأخذوها . ولو لم يسأله ابن المنذر لظن البعض أنه الوحى وأقاموا على أساس الموقع الخاطىء مقولات يضفون عليها هالات من التقديس ، فماذا مرة أخرى لو أن الرسول سُئِلَ العديد من الأسئلة الأخرى وأجاب عنها إجابة البشر ، لا عن وحى ؟

هكذا حرص الإسلام على أن يكون الحاكم مدنيا . كان النبى وحده عليه السلام هو الذى سلك سلوك الدين وسلك سلوك الدنيا . بعده ، الحكومة هى حكومة الناس . ليس من معصوم على الإطلاق . وفى الجاهلية

كانوا يعبدون الله ولكنهم يتخذون الأصنام زلفى ، شفاعة ، وكانوا ينسبون كل شيء إلى الله . وقد حدث أن عثمان بن عفان استخدم أثناء الحصار تعبير " أنا خليفة الله " بمعنى الإنتساب المجازى ، فكل شيء لله . وكلمة "خليفة " لها معنيان : من يخلف فى الزمن ، ومن يخلف خلافة قانونية . عندما وُلِّىَ أبو بكر سُمِّىَ خليفة رسول الله ، ولكنه قال : " أنا خالف النبى ولست خليفته " أى أنه خلفه فى الزمن ، فلما جاء عمر سُمى " خليفة خليفة رسول الله " ، أى أنه خلف أبو بكر ولم يخلف النبى ، ولكن عمر كان بعيد النظر وخشى من تكرار كلمة خليفة فاكتفى بتعبير " أمير المؤمنين " . عندما ناداه أحدهم : " ياخليفة الله " قال له : " إنما خليفة الله داود " ففى القرآن آية تقول : " ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض" ، قال الرجل : « إذن ياخليفة رسول الله» فرده عمر قائلا : " إنما أبو بكر هو خليفة رسول الله " . عاد الرجل يسأله " إذن من تكون ؟ " فأجابه : " أنا خليفة خليفة رسول الله وأمير المؤمنين " . هذه حال كلمة " خليفة " من جهة وتعبير " خليفة الله " من جهة أخرى ، مما أتاح الفرصة لاستغلال الكلمات استغلالا سيئا اعتبارا من الأمويين . . . فعثمان بن عفان نفسه لم تكن المسألة بالنسبة له واضحة ، وكل ما فى الأمر أن خبرا جاءه من الله وهو حريص على الاحتفاظ به فقال ما اشتهر عنه : " كيف أخلع قميصا ألبسنيه الله " أى الخلافة . ولكن بدءا من معاوية بن أبى سفيان اختلف الأمر إذ قال بوضوح " أنا خليفة الله " ، ومنذ تلك اللحظة بدأت فكرة " الحق الإلهى " تدخل فى الإسلام تحت عباءة التسمية " خليفة الله " ، وبدأت السلطة الدينية . ولكن السلطة فى الإسلام هى سلطة مدنية .

ــ : ما العلاقة إذن بين المفهوم الإسلامى للسلطة وما هو متحقق فعليا فى بلد كمصر ؟

سعيد العشماوى : أحب أن أؤكد على نقطة هامة ، وهى أن الإسلام اقتصد كثيرا فى الأحكام القانونية ، فهناك كما قلت أربع عقوبات فقط لها شروط من الصعب جدا عمليا تطبيقها . القانون فى الإسلام ــ أكرر ــ قليل ، ولكن الكثير هو الفقه . وللأسف فهناك خلط بين الشريعة والفقه ، حتى أصبح لدينا ما يشبه الترادف فى أوساط الرأى العام بين الشريعة الإسلامية

والفقه الإسلامى وكأنهما أحيانا شئ واحد . والفرق خطير ، لأن الشرع فى كتاب الله ، أما الفقه فمن عمل البشر . وأول من أشاع هذا الخلط وأساء استخدامه هم الخلفاء الذين حولوا الخلافة إلى سلطة دينية ، فهى خلافة الله، وحولوا الفقه إلى شريعة مقدسة باعتباره قانون الله . وظلت هذه التفسيرات سارية المفعول فى عصور الانحطاط حتى ترسخت فى مصر كغيرها من البلاد الإسلامية . ولما عرفت بلادنا النهضة وعاد المبعوثون من الخارج يتكلمون عن العلمانية ، لم يحدث قط أن انفصل الدين عن الدولة فى مصر ، ولا حتى فى دستور ١٩٢٣ ، وإنما وقع " فصل بين رجال الدين والحكم " . وبما أنه ليس فى الإسلام رجال الدين ، فلم يكن ذلك فصلا بين الإسلام والدولة . وإذا قيل بل هناك " علماء دين " سأقول كلا ، بل هناك عالم فقه وعالم للحديث وعالم للتفسير وعالم للغة . والعالم فى أى من هذه الفروع لا يعتبر عالما فى الدين . الإسلام يخلو من " علم الدين " أو ما يسمى فى الإنجليزيةTheology أى اللاهوت أو النظرية اللاهوتية أو النظام اللاهوتى، ليس عندنا شئ من هذا القبيل .

التطبيق إذن مدنى وليس دينيا ، فرأى الفقيه مدنى وأحكام القاضى مدنية ، حتى عقد الزواج الذى يستند إلى القرآن هو مدنى على خلاف الوضع فى الكنيسة حيث أن الكاهن هو الذى يعقد العقد .

ــ : وهنا نقطة تضاف إلى مسألة الدين والدولة فى أوروبا حيث أن عقد الزواج مدنى مائة فى المائة ، والاحتفال الكنسى أمر شكلى واختيارى .

أنور كامل : أوافق على أن العلمانية لا تفصل الدين بل رجال الدين عن الدولة ، ولكن النص على دين الدولة فى الدستور كيف نُقَيِّمه ؟

سعيد العشماوى : عند وضع الدستور عام ١٩٢٣ كانت الخلافة العثمانية قد بدأت تتزعزع ، والذى فكر فى وراثتها كان الخديو عباس حلمى الثانى . وحصل فعلا أن الإنجليز وعدوه بضم سوريا إلى حكمه ، وسقطت خلافة تركيا عام ١٩٢٤ فكان البيت المالك طامحا فى الإرث . ولذلك كان حريصا على تثبيت النص على دين الدولة الرسمى الإسلام فى الدستور ، وحريصا (من الملك فؤاد إلى فاروق) على خطب ود الإخوان المسلمين . وهذا هو سر غضب فؤاد من كتاب الشيخ على عبد الرازق " الإسلام

وأصول الحكم " ، وفيه يفند فكرة الخلافة . ولكن القانون المدنى المصرى أسهم هو الآخر فى هذا الخلط بين الفقه والشريعة فيقول بامكانية اللجوء إلى العرف إذا لم تف مواد القانون بالمطلوب ، فإذا لم يجد فى العرف ما يريد ، يلجأ إلى مبادئ الشريعة الإسلامية . ولكن القانون المدنى نفسه يقرر فى الأعمال التحضيرية أن المقصود هو مبادئ الفقه الإسلامى . والدكتور عبد الرازق السنهورى استخدم تعبير مبادئ الشريعة الإسلامية بالمعنى الإصطلاحى وليس بالمعنى الأصلى . وفى ديسمبر ١٩٧١ جاء النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع . منذ هذه اللحظة بدأت الدولة المصرية تمضى فى اتجاه دينى فعلا . وسياسيا بدأ تشجيع التيارات والتنظيمات الدينية . ولو جرى فى هذا الوقت نوع من التنوير لاختلفت الأمور.

أنور كامل : على أية حال ، فالقول أن " مبادئ" الشريعة مصدر رئيسى للتشريع يعنى أولا الاستهداء العام جدا بهذه المبادئ وليس التطبيق التفصيلى . ويعنى ثانيا أن هذه المبادئ العامة ليست أكثر من مصدر بين مصادر ، أى أنها ليست المصدر الوحيد .

ميلاد حنا : منذ البداية أحب أن أقول إننى مختلف جذريا مع الكثير مما قيل حتى الآن . الإنسان ، حضاريا ، ليس ظاهرة ثابتة جامدة ، بل هو كائن حى متحرك ومتفاعل مع ثقافات وحضارات وانتماءات مختلفة . ومصر فى هذه النقطة لها خصوصيتها ، فروافد الإنتماء المصرى متعددة ومتباينة وقوية . مصر فرعونية ، مصر عرفت اليونان والرومان ، مصر مسيحية لفترة سبعة قرون بعد الميلاد ، ومصر إسلامية اربعة عشر قرنا . التركيبة النفسية الإنسانية للحضارة ، علمانية أو دينية ، هى تراكم لحضارات مختلفة . والإنسان المصرى فى هذه الإنتماءات المختلفة له بعد عالمى هو البعد أو الانتماء الإنسانى . والحقيقة أننا ننسى ـ ونحن فى نهايات القرن العشرين ـ أن القوميات أو الوطنيات لم تعد حدودا مغلقة . ولذلك فالمعزوفة السيمفونية الحضارية هى إيجاد نغمة توافقية بين هذه الإنتماءات المختلفة . أى أننى لا أتصور إنسانا مصريا يدعى إنه فرعونى فقط أو مسيحى أو مسلم فقط ، لأنه حينئذ أحادى الإنتماء بعيد عن جوهر العصر الجديد الذى

لا يسمح بهذه الأحادية ، وهى ذاتها لا تصلح له . لو جاءنى شخص علمانى وقال لى إنه يحيا للفكرة العلمانية وحدها ولا شأن له بالفكر الدينى ، سأقول له الكلام نفسه الذى أردده للشخص الذى يدعو للعالمية مثلا على حساب القومية أو الوطنية . كلها دعوات للانقراض الحضارى . أما التوافق الحضارى فهو يتطلب ـ من أجل حياة إيجابية فى العصر الجديد ـ التلاؤم بين الإنتماءات كلها .

أنا شخصيا أنتمى إلى مصر الفرعونية ومصر المسيحية ومصر الإسلامية ومصر العربية الحديثة وإلى البحر المتوسط والعالم الثالث وعناصر التقدم فى الإنسانية المعاصرة . أنا ميلاد حنا وطنى مصرى وقومى عربى ، ولكنى قبطى أيضا لا من منطلق دينى وإنما من منطلق الانتماء إلى الروافد الحقيقية والمكونات الأصيلة لوجودى الإنسانى .

" المثقف العلمانى والسلطة " هو عنوان ندوتنا ، ولذلك أقول إن أحادية الانتماء الدينى لدى البعض فى الشرق الأوسط هى التى أبرزت الدعوة العلمانية . ومن أجل الوضوح أقول إن نشأة اسرائيل وبقاءها على أساس دينى (ولا أقول لأسباب دينية) وتأسيسها لمجتمع يهودى قائم على مايسمونه " القومية اليهودية " أدى ذلك ، كرد فعل طبيعى ، إلى دعم الدعوة إلى " قومية إسلامية " على أنقاض القومية العربية ، واستئناف الصراع مع اسرائيل على أساس دينى لعل وعسى .

إننا فى مصر نبدو كما لو أننا على وشك السقوط فى هذا الفخ ، وبالتالى إنقسمت الأفكار بين المصريين : إما أن نعيش فى تناغم لا يستبعد الإسلام عن الجميع بمن فيهم الأقباط ، فأنا كقبطى أشعر فى داخلى بوجود للحضارة العربية الإسلامية ، هذا فى دمى وفى حياتى ، وكذلك الأمر بالنسبة للمصرى المسلم الذى يعرف " الأربعين " ومقامات الأولياء والقديسين والجنازات و " شم النسيم " . . . وإما أننا سنفرض على أنفسنا نمط حياة الدول الأحادية الانتماء ، وهى بالضرورة دول متعصبة لأنها لا تجد لنفسها غير جذر واحد . وإذا كان الأمر مبررا لأمثال هذه الدول التى لا تمد بصرها خارج الانتماء العرقى أو الدينى الواحد ، فما هو المبرر لمجتمع غنى بالانتماءات الحضارية العظيمة كالمجتمع المصرى ؟ العكس هو

الصحيح، فقد كادت مصر أن تقدم نموذجا نهضويا نادرا على مدى المائة والخمسين عاما الأخيرة ، نموذجا قائدا بحق ، ولكن النهضة أجهضت .

ــ : للنهضة علاقة بمسألة العلمانية التى لم تجد نفسها حينذاك فى مواجهة مع السلفية . وإنما كانت سلفية الإمام محمد عبده قادرة على استيعاب العلمانية بالمعنى الذى أشار إليه المستشار سعيد العشماوى ، أى رفض السلطة الدينية . كانت العلمانية والسلفية متجاورتين معا فى إطار أعم وأشمل هو الليبرالية . . . فالمثقف العلمانى والسلفى بمعايير ذلك العصر هو المثقف الليبرالى . والليبرالية فى صميمها نظام اقتصادى ـ اجتماعى ـ سياسى . ولم تستطع التفاعلات الاجتماعية المعقدة أن تثمر قواما متماسكا لطبقات وسطى قادرة على تأسيس هذا النظام وتثبيته ، فسقط عدة مرات وسقطت معه معادلة النهضة الليبرالية بما تشتمل عليه من سلفية وعلمانية .

سقوط الليبرالية فى مصر لا يعنى التسليم بهزيمة محمد على وأحمد عرابى وجمال عبد الناصر ، الهزيمة شئ والسقوط شئ آخر . الهزيمة كانت لنهضة قائمة فى العهود الثلاثة ، والفترات الممتدة بين كل منهم والآخر هى السقوط . وهذا يعنى أن بذور السقوط كانت موجودة فى البنية النهضوية ذاتها ، كما يعنى أن النهضة كانت الاستثناء والسقوط هو القاعدة لأن فتراته أطول وأرسخ وأعمق .

ـ : النهضة أجهضت ، يقول ميلاد حنا ، فمتى وكيف ؟

ميلاد حنا : وقع ذلك مرتين ، الأولى عام ١٩٥٢ والأخرى عام ١٩٦٧ . ففى التاريخ الأول أجهضت النهضة بسبب إلغاء الصراع الديمقراطي والحوار . أصبح لدينا مشروع قومى فاقدا أهم عناصره ، الحوار . وحين بزغ التيار القومى العربى فى مصر كمشروع عملى لا كتيار سياسى فقط ، حورب محليا وعربيا ودوليا ، حورب من الإقطاع القديم ومن دول عربية ترفض أن تقوم بهذا الدور ، وحورب من اسرائيل وأمريكا لأنه تيار يغير من الإستراتيجية العالمية . ووقعت هزيمة ١٩٦٧ نتيجة هذه الحروب مجتمعة . وكان بانتظارنا المستنقع ، أو الفخ المنصوب لنا ، وهو استبدال القومية العربية بالأحادية الدينية . وهى الأحادية التى تتناقض مع التاريخ المصرى والحضارة وتستدرجنا إلى نفق مظلم .

ـ : أى أن التعددية عنصر ملازم لمفهوم المثقف العلمانى كما تراه ، فما هو مفهوم السلطة عند هذا المثقف ؟

ميلاد حنا : السلطة فى مصر أساسا هى سلطة فرعونية ، وهى قابضة على المثقف العلمانى حتى المتعدد الانتماءات . أتكلم هنا عن السياق التاريخى الذى جعل منها سلطة عسكرية أحادية النظرة فهى أميل لأن تكون أحادية الانتماء . لذلك يصبح ممكنا لأية أحادية أخرى أن تنمو وأن تتحدى كالأحادية الدينية مثلا . ولكن التعددية بدلالاتها الأعمق من المظاهر تخلق حوارا يساهم فى انقاذ مصر ، وإذا تم انقاذ مصر فلن تسقط المنطقة فى المستنقع .

ـ : من الدولة الحديثة التى أسسها محمد على إلى الآن ، هل كانت مصر دولة علمانية أو دولة دينية ؟

ميلاد حنا : مصر لم تعرف الدولة العلمانية النقية أبدا ، مصر كانت دائما دولة متدينة ، أى أن الدين يؤثر ولكنه ليس قائدا . عبر تاريخها الطويل لم تكن مصر دولة دينية ، غير أن الحاكم كان يستند على جسر بين الأزهر والكنيسة والشعب ، باستثناء فترة محمد على وحكومات الوفد من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ . الانتماءات المتعددة لمصر هى المنقذ لمصر . وعندما قرر العرب عزلها فى مؤتمر بغداد سنة ١٩٧٨ لم تعزل مصر ، فقد دخلت افريقيا من الجنوب وأوروبا من البحر المتوسط ثم التقت بالعرب فى المؤتمر الإسلامى ، هذه هى التعددية .

ـ : أنت قلت أن بنية الدولة المصرية عنصر فرعونى أسميته بالأحادية العسكرية ، ولكن الفرعونية فى الحقيقة دين ودولة ، ملك وكهنوت ، أليس كذلك ؟

ميلاد حنا : لمصر فهم دينى خاص ، فالدين فى مصر هو أحد محركات الإنسان للإنتاج (فى الزراعة والارتباط بالأرض) . ثم إن الدين فى مصر مرتبط فعلا بالسلطة . والدين فى مصر يدعو إلى التآلف . هذا هو الفهم المصرى عموما للدين . الكنيسة القبطية الأرثوذكسية لم تكن قط كنيسة

حاكمة خلال عشرين قرنا ، الفاتيكان حكم في أوروبا ، حكم الملوك والنبلاء والأمراء . في مصر كانت الكنيسة دائما في صف المعارضة الوطنية ، والأدق أنها كانت في صف مصالح الأغلبية من الشعب ، والأزهر أيضا . إنها ظاهرة تستحق التأمل ، فقد اكتشفت مصر من خلال الممارسة الدينية المساحة المشتركة بين الدينين الكبيرين . المسلمون يستخرجون من القرآن والسنة ما يعزز أمن قبط مصر ، والمسيحيون من جانبهم لم يكفروا مسلمي مصر ، بل امتزج الفنان القبطي والإسلامي في كثير من الأعمال الفنية الباهرة ، إنها صياغة مصرية للتعددية .

ـ : ترى هل ثمة فارق بين تدين الدولة وتدين المجتمع ، أم أن الدولة هي ـ سلبا وإيجابا ـ جزء لا ينفصل عن النسيج الاجتماعي الشامل ، أم أن ثمة تمايزا بين الاثنين ؟ وهل الدولة الدينية هي دولة المجتمع الديني أو المتدين ، أم أن ثمة انفصالا بين الحكم والناس ؟

فرج فوده : في البداية لي عدة ملاحظات اعتراضية على بعض ما قيل. الملاحظة الأولى خاصة بما جاء في الدستور حول الشريعة ، فالنص يقول « مبادئ » الشريعة ، وهي صيغة لا تلزمنا بشئ محدد ، حيث لا خلاف على المبادئ العامة كالعدالة والحرية وما إلى ذ لك . ولكن الخلط الشائع بحذف كلمة « مبادئ » من النص . وهو خلط متعمد لا علاقة له بالدستور المصرى الراهن . ثم هناك النص القائل بأن دين الدولة الرسمي الإسلام ، وهو نص شكلي باعتبار أن الدولة كائن معنوي لا يتدين ، لأن التدين ظاهرة تخص الأشخاص الطبيعيين . وبعيدا عن الاختلافات الأكاديمية حول المصطلحات ، فإن الحوار الدائر الآن في المجتمع المصرى هو بين فريق يقول بالدستور والقانون ، وفريق يقول بالقرآن والسنة ، كأساس للنظام الاجتماعي والحكم . والقائلون بالدولة الدينية يضيفون أفعال الخلفاء الراشدين . ولست أعتقد أن هناك من المسلمين من يرتضي سيرة عثمان بن عفان كحاكم رفض حكمه كبار الصحابه من معاصريه ، لدرجة قتله ، ورفض دفنه في مقابر المسلمين ، ثم دفن دون الصلاة عليه إلى آخر هذه الوقائع المحزنة .

العلمانية هي فصل الدين عن الدولة بشكل كامل أو بشكل جزئي بحيث تظل مساحة الفصل اكبر كثيراً من مساحة الوصل . ولا أعتقد أن هناك مفهوما واحدا في تطبيق العلمانية ، فالعلمانية في بريطانيا مختلفة عنها في فرنسا ، وكلتاهما مختلفتان عن العلمانية في البلاد الأخرى التي تأخذ بها . وهذا شأن الديمقراطية التي تختلف من بلد إلى آخر . في انجلترا الملك هو رأس الدولة ورأس الكنيسة معا ، ولكنه لا يملك الحكم . فرنسا تفصل الدين عن الدولة فصلا تاما ، وهكذا . وفي مصر أعتقد باستحالة الفصل المطلق بين الدين والدولة ، وهناك مساحة مقبولة من المصريين من الوصل بين الدين والدولة ، ولكنها مساحة خارج الحكم كالأعياد الدينية وإشراف الدولة على الأزهر وقوانين الأحوال الشخصية ، كلها مقبولة حتى من الأقباط .

تنشأ الحساسية عندما يتصل الأمر بالسياسة والحكم ، وهنا أجدني أقف بإصرار وشدة ضد أي قدر من الوصل بين الدين والدولة . وأصدر في هذا عن تصور سياسي يرى أن مصر كانت وستظل في تاريخها الحديث دولة متدينة متوحدة . وهو مفهوم حضاري ، فالدولة الدينية مرحلة تجاوزتها الحضارة الحديثة . وأصدر في هذا أيضاً عن تصور ديني لإنني أرى عكس الكثيرين أن الإسلام دين وليس دولة . ومن ايجابيات الإسلام أنه يخلو من نظرية سياسية محددة أو متكاملة لأن القرآن لكل العصور ، ومن ثم فالنظرية لو وجدت لحددته بعصر ولاصطدمت ببقية العصور ، وهذا مرفوض في دين مستمر . ودليلي هو أن المتشددين بالإسلام السياسي لم يقدموا أي برنامج سياسي للحكم لأسباب فقهية ، ذلك أنك تصطدم في كل جزئية بعائق فقهي . إذا تكلمت عن اختيار الحاكم سوف تبدأ بحديث أن الإمامة من قريش ، ولكن الرسول نفسه قال أيضا : «يُوَلّى» الأصلح حتى ولو كان عبدا حبشيا ـ كأن رأسه زبيبة " . وقال عمر : " لو كان سالم مولى أبي حنيفة حيا لوليته" ، وكان سالم من الموالي . وإذا انتقلت إلى أسلوب تولية الحاكم سوف تواجه بأن الأساليب اختلفت من أبي بكر إلى عمر إلى عثمان إلى معاوية إلى يزيد ، ستة أساليب مختلفة ، فإذا أخذت بأسلوب عليك أن تبين لماذا لم تأخذ

بالأسلوب الآخر . ولا يجوز القول بأنها كانت مرونة ، لأن كل أسلوب كان محل نقد فى عصره . ومسألة الشورى هل هى ملزمة أم غير ملزمة ، موضع خلاف فقهى إلى الآن ، ولكل فريق أسانيده، وكلها عوائق فقهية تجعل من الإسلام في النهاية دينا وليس دولة .

خلال التطبيقات الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامى كله ، بدءا من الحكم الأموى إلى نهاية الحكم العثمانى شهدنا استبداد العصور الوسطى المظلمة فى أوروبا ، فإذا كان الاستبداد الأوروبى هو حجة العلمانية الأوروبية، فإن استبدادنا أولى بهذه الحجة ، وهو استبداد كان يتستر بشعارات الدين. ودليلى هو القائلون بأن الإسلام دين ودولة ، ولا يجدون حجة فى غير عهد العمرين ، وهذا العهد يتكون من عشر سنوات ونصف السنة لعمر بن الخطاب ، وسنتين ونصف السنة لعمر بن عبد العزيز وأضيف للمبتدى العباسى ثمانية شهور ، فالمسألة كلها أربعة عشر عاما خلال أربعة عشر قرنا ، أى بنسبة واحد فى المائة . إنه تجاهل وتجهيل متعمد بهذا التاريخ ، نتيجة مصالح هى فى الحقيقة مصالح دنيوية، أقصد مصالح المستبدين والذين يتجاهلون استبدادهم ويعملون ليل نهار على تجهيل الناس به .

وللأسف ، فقد حدثت لمجتمعنا ردة حضارية بكل المقاييس ، وهى ردة يقودها طامعون فى الحكم ، وعجز عن اللحاق بالحضارة الحديثة ، يترتب عليه الارتماء فى أحضان تاريخ مجهل أو مجهول ، بالإضافة إلى جهل بالإسلام وبالشريعة ذاتها . وأدعى أن التاريخ ليس فى صالح هؤلاء ، ولا نصوص الإسلام القطعية فى صالح دعواتهم ، ولا النظم المعاصرة التى تحاول تطبيق هذه الدعوة فى صالحهم ، لأنها تقدم نموذجا عمليا للاستبداد فى عصر انشغلت فيه الدنيا بحقوق الإنسان .

- : ربما كان الأفضل الاستشهاد بنماذج متحققة .

فرج فوده : هناك النميرى وإيران ، ولكنى سأركز على النميرى لأنه تجربة سنّية وقادرة لأسباب جغرافية على التأثير فى مصر . ولعلنى لا أتجاوز إذا قلت إن المقصود مباشرة كان مصر . أى إننى لا استبعد أن قوى خارجية كانت تتوسل بالسودان مدخلا إلى مصر ، لتحدث " العدوى "

خاصة إذا ربطنا بين ماجرى فى السودان من ناحية ، والتأييد الذى ناله النميرى ، لا من أصحاب الدعوة الدينية ، فى بلاده فقط ، بل من علماء وكتاب مصريين يشغلون إلى الآن حيزا فى الإعلام لا يستهان به ، ومن هؤلاء المشايخ الشعراوى والغزالى والتلمسانى وصلاح ابو اسماعيل والشيخ كشك ، وغيرهم ممن وثقت أقوالهم فى كتاب لى .

أنور كامل : ماذا تقصد بالقوى الخارجية التى تستهدف مصر ؟

فرج فوده : إبحث دائما عن المستفيد ، وأنا أقول إن المستفيد من الإستيلاء على الحكم فى مصر باسم الدين وانتقال هذا الحكم المستبد تحت راية الإسلام إلى بلاد أخرى فى المنطقة هو من يتصورون ويصورون أن الحكم الدينى هو خط دفاعى لمواجهة الشيوعية . والمستفيد إذن هو من يروج الآن لنوع من الرأسمالية تحت حماية دينية ، وهو نوع طفيلى غير منتج برؤوس أموال مستوردة .

والمستقرىء للتاريخ على مدى الأربعة عشر قرنا سوف يفاجأ بأن فكرة التسامح الدينى الواردة فى الأديان لم ترد إطلاقا فى الدول الدينية . وهى ظاهرة عامة لا تخص الإسلام وحده ، فقد عرفت أوروبا المسيحية محاكم التفتيش ، ومصر عرفت فى عهد المتوكل العباسى والحاكم بأمر الله والظاهر بيبرس والمأمون اضطهادا مروعا . التاريخ فى الواقع يقيم الحجة على فساد الدعاوى ، ولكن أحدا لا يتكلم عن التاريخ كأنه محصور فى بضع سنوات قليلة من صدر الإسلام .

أقول إنه إذا سقطت مصر فى إطار الحكم الدينى دون وجود نظرية سياسية (و هى غير موجودة) فإن ذلك من شأنه عودة مصر والمنطقة كلها مئات من السنين إلى الخلف .

السلطة من وجهة نظرى هى الأمينة على الدستور والقانون ، وبقدر ما تحافظ على الدستور وتحمى القانون تربح طاعتى واحترامى ، إنما إذا كانت تتنازل عن دورها هذا ، فإن مصيرنا جميعا يصبح على المحك . قطاعات واسعة من الإعلام الآن تناصر الداعين إلى الدولة الدينية ، ولا تكف عن

تهديد الوحدة الوطنية . إننى أرفض حوار الدولة مع المتطرفين على أساس دينى ، وإنما الفيصل هو الدستور والقانون ، وإلا فالدولة تتراجع إلى مواقع خصومها . هل يصدق أحدكم أن قاضيا مصريا حكم فى عدة قضايا بمقتضى فهمه القاصر للشريعة ، وأصدر حوالى مائة حكم ، ولم يجد من يردعه ، وكأنه فى دولة أخرى ؟ لقد تحدى هيبة الدولة ، كالتلاميذ وأباء التلاميذ قاموا بالغش الجماعى بتشجيع وحماية أولياء أمورهم .

ـ : هناك اشكاليتان مطروحتان أمامنا : إشكالية النهضة التى إقترنت بأحد مفاهيم العلمانية ، ونشأة إسرائيل فى المنطقة كدولة على أساس دينى، مما أسهم فى بلورة رد فعل إسلامى . مفهوم المثقف للسلطة لا ينطلق من فراغ ، بل من تاريخ موصول الحلقات من النهضة والسقوط إذا كانت النهضة قد أجهضت كما قيل ، فما هو البديل للسقوط ؟

توفيق حنا : المثقف فى يقينى هو مثقف علمانى ، فالإمام محمد عبده كان مثقفا سلفيا لكنه علمانى ، أما السلفية الأخرى المضادة للثقافة فإنها لا تخلق مثقفين . الثقافة تستلزم الحوار ، ودعاة الدولة الدينية لا يتحاورون .

وما سأقوله الآن ليس بمنأى عن الإشكاليتين المطروحتين . ولكنى سأختار مدخلا مغايرا هو أن مصر منذ بداية التاريخ المكتوب ، أى حوالى الخمسة آلاف سنة ، ليست فى الذاكرة الجماعية للأمة ، وربما كانت فى اللاوعى الجمعى ، ولكنها ليست فى الذاكرة الحاضرة أو الوعى ، التاريخ المصرى لذلك ممزق ومبعثر ومشتت . وما يسمى بالاحتكاكات الطائفية هو اصطدام الفراغات أو الفجوات أو الثغرات المفتوحة فى هذا التاريخ . ذاكرة التلميذ أو الطالب المصرى مهلهلة ، وشعب بلا ذاكرة معرض لأخطر الغزوات الخارجية التى تهدد وحدته الوطنية . الطفل المصرى يصبح شابا وهو لا يعى شيئا عن أكثر من ستة قرون كونت مصر المسيحية ، ينتقل فجأة من الفراعنة أو اليونان والرومان إلى عمرو بن العاص مباشرة . والغريب أو أنه لم يعد غريبا ، إن هذا المنهج بالضبط هو منهج الإستشراق ، وهذه الرؤية هى فى جوهرها الرؤية الغربية لتاريخنا . إننا لا نعرف شيئا عميقا عن مصر القبطية، وخاصة ما كان يمكن أن نتعلمه من أديرتها وهى أم الرهبنة فى

العالم ، وما يمكن أن نتعلمه من شهدائها وهى صاحبة التقويم الذى يبدأ بيوم الشهداء . وهو التقويم الذى يضبط خطوات الفلاح المصرى مسلما كان أم مسيحيا دون أن يدرك علاقته التاريخية بهذا التقويم . إن مقاومة الغزاة بالأديرة التى حفظت تراث مصر ، وهو جزء من تاريخ النضال الوطنى المصرى ، واستشهاد الألوف من أجل عقيدتهم هو جزء من تاريخ الحرية فى مصر . ولكن هذا كله بعيد عن الوعى المصرى الذى هندسه دنلوب الإنجليزى على مقاس المصالح الإستعمارية على هيئة برامج التعليم السارية إلى الآن . ولا يعى الشباب المصريون على الأرجح مغزى وطنية الكنيسة المصرية التى رفضت إغراء قاهريها من الرومان حين أعلن قسطنطين أن المسيحية أضحت الدين الرسمى للإمبراطورية ، فقد اخترع الأقباط أرثوذكسيتهم على هيئة خلاف لاهوتى بينهم وبين روما وبيزنطة وكأنهم يقولون للمستعمرين ، لكم مسيحيتكم ولنا مسيحيتنا ، لسنا من اتباعكم ، لنا كنيستنا المستقلة ، ذات السيادة . هذه الروح الوطنية هى التى واكبت تاريخ الأقباط إلى اليوم . ولكنها حلقة مفقودة فى الوعى المصرى العام . ولو أنها كانت حاضرة لحاصرت الكثير من المشاعر السلبية فى مسيرة الوحدة الوطنية .

ظاهرة الغش الجماعى تعنى ـ إلى جانب الفساد العام ـ رفضا لا شعوريا لمناهج التعليم التى تجهل أن التاريخ المصرى نهراً كالنيل يتسم بالإستمرارية فتخلق عند المصريين عامة ، وعيا متجانسا دون فجوات ، وفى هذه الحالة لن يكون هناك تعصب .

ــ : أى أنك تتفق فى النهاية مع ميلاد حنا حول ما يدعوه بالتعددية كأساس للسلطة ؟

توفيق حنا : ويصبح الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله ، أما الدولة فللجميع . وقد كان شعار ثورة ١٩١٩ هو أن الدين لله والوطن للجميع، وهو شعار علمانى بالرغم من أن الأزهر والكنيسة كانا فى مقدمة الصفوف، أو بفضل تجاور الهلال والصليب على رايات الثورة .

• وأنا أوافق تماما على أن وجود إسرائيل هو أحد عناصر " التحريض " على قيام الحكم الدينى المتناقض كليا مع ما أسميه " الوعى التاريخى " ، ويسميه ميلاد حنا (وتشابه الأسماء أو الألقاب مجرد صدفة) بالتعددية .

ـ : هل تقول فصل الدين عن الدولة أم تحرير الدين من الدولة ، فالدين أيضا يعانى من ربطه بالدولة بسبب سوء الإستعمال . ..

أنور كامل : طبعا ، هذا صحيح ، ولكنى أفضل " إبعاد رجال الدين عن الحكم ".

فرج فوده : كل مستبد يستطيع أن يؤصل حكمه باستشهادات دينية ، فالقضية ليست الدين وإنما رؤيتنا نحن للدين ، فالنميرى إختار أو اختيرت له نصوص ووقائع صحيحة من حيث المبدأ ، ولكن سياقها القديم شىء واستخدامها الحديث شىء آخر ، عثمان بن عفان طبق حّد الحرابة على أبى ذر الغفارى فنفاه ومات منفيا ، والمأمون وما فعله بابن حنبل ، المنصور وما فعله بأبى حنيفة . وربما استشهد النميرى بأحد هذه الوقائع التاريخية الثابتة فى اقتصاصه من محمود طه . تُحل الإشكالية بالقول العظيم لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه إن الإسلام حمّال أوجه . خطورة الدولة الدينية أنك عندما تبدأ فى تأسيسها لا تعرف إلى أين ينتهى بك الأمر ، والأرجح أن ينتهى بك إلى حيث يريد المستبد الذى سيجد دائما غطاء دينيا لأفعاله . لذلك فإن اقحام الدين على شؤون السياسة والحكم إساءة للدين نفسه ، والوقائع المخزية فى التاريخ تدين أصحابها فقط ، ولكن تستُّرهم بالدين يسىء إلى الدين .

ـ : البعض يرد عليك بأنه ليس فى الإسلام حكومة دينية ، إن الحكومة الإسلامية تسترشد فقط بالقيم الإسلامية وتطبق الشرع الثابت ، وهى ليست مفوضة من الله سبحانه وتعالى وإنما هى منتخبة أو مختارة من الشعب.

فرج فوده : أرفض هذه المقولة أيضاً ، والتى يتذرع بها البعض فى إثبات أن رجال الدين المسلمين لا يحكمون الدولة الإسلامية بل الإسلام ، فالقرآن لا ينطق بلسان ـ كما قال على بن ابى طالب ـ وإنما الذى ينطق هو المفسِّر الذى سيجد مساحة واسعة لاستبداده تحت ستار النص أو الواقعة التاريخية .

أنور كامل : تتعدد الرؤى للنصوص والوقائع تعدد الأشخاص والمصالح . وأود أن اتساءل كيف نشأت التيارات المتعصبة ؟ إننى شخصيا

لم أتعلم التعصب. فى البيت ولا فى المدرسة ، ما هى مصادر نمو التيارات المتعصبة إذن واستفحالها إلى هذا الحد ؟ ولابد من معرفة هذه المصادر حتى لا يدخل حوارنا فى متاهات .

ـ : هناك أسباب رئيسية وأخرى ثانوية ، أسباب استراتيجية وأخرى عابرة ، وفى هذه الندوة سردت بعض الأسباب . توفيق حنا تكلم عن الإنقطاع التاريخى فى الوعى الجمعى ، ميلاد حنا تكلم عن اجهاض النهضة الحديثة ونشأة اسرائيل ، وهناك من تكلم عن نظام الحكم الذى كان يطمح فى الخلافة وأصر على إثبات دين الدولة الرسمى (عباس حلمى الثانى ـ فؤاد) أو ارتبط بالمؤسسة الدينية والسلفية الراديكالية (فاروق) أو شجع على تدريب وتنظيم وتمويل السلفيات الجديدة وإضافة " مبادىء الشريعة " إلى الدستور (السادات) وهناك أسباب أخرى .

أنور كامل : لا بد من معرفتها بدقة لأن عدم تحديدها يفضى إلى البلبلة.

ـ : مع ملاحظة أننا نناقش مسألة السلطة . والشائع هو أن التيار السلفى لا يقدم برنامجا سياسيا محددا ، وهذا صحيح ، ولكن الصحيح أيضا هو أن ثمة مفهوما أو مفاهيم سلفية للسلطة واضحة ومحددة . بينما الإتجاه أو الاتجاهات العلمانية لم تبلور مفاهيمها عن السلطة بعيدا عن التعميم .

ولذلك كان حوارنا أساسا حول هذه النقطة ، وقد تبين أن هناك عدة مفاهيم علمانية للسلطة كالمفهوم الليبرالى والمفهوم الماركسى وأيضا المفهوم السلفى القائم على الإصلاح الدينى . لننتقل قليلا إلى التفصيل . كيف تتعامل مثلا الدول الثيوقراطية مع العالم الخارجى فى الاقتصاد والعلاقات الخارجية والمصالح المشتركة مع آخر دولة على الخريطة ؟ ما علاقة الإسلام مثلا بعلاقة إيران مع الولايات المتحدة أو إسرائيل أو غيرهما من الدول ؟

سعيد العشماوى : الصراع فى الشرق الأوسط وبالتالى فى مصر يدور بين القائلين بحكومة دينية (لا وجود لها فى الإسلام) ؛ وبين القائلين بحكومة علمانية والمقصود هو الحكومة المدنية . وقد قال د. فرج فوده إن القرآن يخلو من نظرية سياسية ، وأضيف أنه ليس فى القرآن أى نص يتعلق

بالسياسة . وقد ورد فى القرآن لفظ الشورى مرتين : الأولى " وأمرهم شورى بينهم " وهو صفة لحال الجماعة وليس صفة لنظام الحكم ، والآية الأخرى خاصة بالنبى (ص) فإنها لا تلزمه بالشورى . وكما سبق أن قلت فقد حدث خلط فى العقل الإسلامى بشأن لفظ الخليفة ولفظ الشريعة . اللفظ الأول استخدم استخداما يضفى صبغة دينية ليست من الدين ولكنها حدثت. واللفظ الثانى اتسع ليشتمل على الفقه ، أى تقديس آراء الفقهاء ، وهم بشر، ولكنهم شجعوا على ذلك بحصرهم الفقه الإسلامى فى نطاق القانون الخاص دون القانون العام ، أو ما نسميه بالقانون الدستورى أو تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وهم إذا تكلموا فى ذلك ، ففى عبارات مختصرة على استحياء ، أقرب إلى التجريد والتنظير بغير تطبيق . وهى عبارات ـ عند التمحيص ـ ترسخ سلطات الخليفة بما يسبغونه عليها من صبغة دينية . وظل هذا الخلط مستمرا حتى وصل إلى مصر فى العصر الحديث . كان هناك نظامان للتعليم فى مصر ، أحدهما مدنى والآخر شبه دينى . وكان هناك أيضا صراع داخل الطبقة المتوسطة أى بين الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة الوسطى العليا ، وكان صراعا على السلطة . وعندما فكر محمد على فى أن يرسل البعثات إلى أوروبا فقد أخذ أفرادها من الأزهر ، ولكنهم عادوا بعقلية أخرى ، هى العقلية الحضارية . أما العقلية القديمة التقليدية فاحتمت بالدين، واعتبرت المبعوثين القادمين من فرنسا " متفرنجين " ، ونشب الصراع بين الفريقين ، وهو فى جوهره صراع بين التقدم والتخلف وبين الحضارة وأعدائها ، داخل الطبقة الوسطى الواحدة . والحضارة أية حضارة ، لا تكون محلية أبدا ، الحضارة دائما عالمية . الحضارة المصرية القديمة كانت عالمية مركزها مصر ، الحضارة العربية الإسلامية كانت عالمية ومركزها بغداد . والمسلمون المعاصرون لا يستوعبون حضارة الإسلام ، بل هم ضدها .. فالإسلام كان بدويا فى المجتمع الذى ظهر فيه ثم أصبح حضاريا فى دمشق وبغداد . فى العصر الحديث تنبه محمد على إلى ضرورة الحضارة العالمية المأخوذة عن الغرب ، وأهمية تعريبها أو تمصيرها.

ـ : إنها فعلا ظاهرة تستحق الإلتفات ، فمن رفاعة الطهطاوى إلى سعد زغلول إلى طه حسين ، كلهم أزهريون أولئك الذين تفاعلوا ـ بالتراث العربى الإسلامى ـ مع الغرب .

سعيد العشماوى : تماما ، وبدأ الصراع بين ما كان يسمى بالتعليم الدينى وما سمى بالتعليم الإفرنجى . ثم بدأنا فى توصيف الصراع بأنه بين العلمانية التى يشوه البعض سمعتها بالترويج أنها ترادف الإلحاد ، وليس هذا صحيحا ، وإنما هى تعنى الحكم المدنى الذى يفصل رجال الدين عن الحكم وبين الدعوة البدوية . ولاشك فى أن نشأة إسرائيل من بين عوامل احتدام الصراع ، ولكن الصراع فى الحقيقة موجود قبل إسرائيل بكثير وسيبقى بعدها لأنه صراع حضارى سلطوى . واضطراب المصطلح مقصود، فكل الألفاظ اختلطت ، كالشريعة والعلمانية والحكم والأمة والخليفة . وفى خضم هذا الإختلاط أصبح هناك " بناء " لا بد من مواجهته بالكامل . وللأسف ، فإنه مما ساعد على ضرب التيار الحضارى أو المتحضر ثورة ١٩٥٢ وعن سوء قصد ، ذلك أن ضرب الإنتلجنسيا والحوار كان ضربا للحضارة . وايضا كانت الهزيمة فى ١٩٦٧ قضاء مبرما على القومية العربية والوطنية المصرية ، ثم تعالت فكرة القومية الإسلامية التى نودى بها من قبل قيام إسرائيل .

والحقيقة أنه يستحيل الكلام عن نظام سليم للحكم دون انتشار الثقافة، وإلا يتحول إلى دكتاتورية . وهناك أمية أبجدية تبلغ ٧٠ فى المائة ، وأمية متعلمين تبلغ ٩٨ فى المائة .

إننى أجلس مع قضاة فى الإستراحات وأصدم من كونهم لا يعرفون شيئا خارج نطاق عملهم ، فهم تكنقراط يجيدون عملهم كحرفة . وإذن ، فمحو الأمية الأبجدية وأمية المتعلمين ضرورة قصوى لإقامة النظام السياسى السليم . وفى بلاد العالم الثالث ، ومصر من بينها ، يستطيع التليفزيون وأجهزة الإعلام أن تلعب دورا كبيرا فى التعليم والثقافة ، لأن الكتاب دوره يكاد ينتهى فى بلادنا . وحتى تنتشر الثقافة فى مصر والعالم العربى لا تتكلم معى عن نظام للحكم : أما رؤيتى فهى إن الإسلام ، يحض على الشورى ، وعندما تعم الشورى فى المجتمع حينئذ تولد الدولة الديموقراطية .

ولكنها حينئذ ليست نظرية إسلامية . فى العصور الوسطى كان الولاء للدين وليس للأرض ، ولم تكن كلمة " الوطن " قد وُجدت ، كان البابا يعين الملوك ، فلما نشأت الطبقة الوسطى على انقاض الإقطاع نشأت ايضا الدولة الحديثة القائمة على وطن وشعب ، ووقعت المواجهة التاريخية مع الكنيسة . ولم يعد سلوك الحكام دينيا ، أى غير معصوم وغير مقدس ، وهو الأمر الذى يتفق مع الإسلام روحا ونصا ، ولكن التطبيق فى التاريخ كان شيئا آخر .

الدولة الحديثة لا تقوم إذن على أساس دينى ، والشعب هو الذى يقوم باختيار الحكومة التى تحكم بإرادته . وحتى لا ننسى ، فإن الدولة الإسلامية التى قامت فى التاريخ المعاصر على أساس دينى هى باكستان سنة ١٩٤٧ وتلتها إسرائيل ، لذلك فالصراع بيننا وبين إسرائيل هو صراع حضارى . اليابان هزمت فلم تولول ، بل اشتغلت بالحضارة حتى نافست أمريكا فى عقر دارها ، ولم تركن إلى الغيبيات . الحكومة العصرية هى حكومة الشعب بمختلف أديانه .

ــ : إذا تركنا الأديان والمذاهب جانبا ، فإنه لا توجد حكومة ينتخبها كل الشعب ، لأن المصالح الاقتصادية والسياسية فى إطار الشعب الواحد متعارضة ، أليس كذلك ؟

سعيد العشماوى : من خلال الأحزاب والحياة السياسية السليمة التى يصعب وجودها فى غيبة الثقافة ، ثقافة المجتمع لا ثقافة النخبة . وأقصد بحكومة كل الشعب أى باختلاف أديانه ومذاهبه لا تفرق بين المواطنين بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة ، فالجميع أمام القانون والدستور سواء ، أى أنها الحكومة القائمة على المواطنة ، فأى مصرى يحمل الجنسية المصرية يتساوى مع بقية المواطنين باختلاف طبقاتهم وأديانهم وآرائهم فى الحقوق والواجبات .

ــ : يقول البعض أن هذا كله لا يتعارض مع الإسلام . . .

سعيد العشماوى : عظيم ، فليست هناك مشكلة إذن ، مبادئ الفقه الإسلامى ليست مقدسة ، وليس فى الفقه الإسلامى نظرية سياسية ، فإذا كانت القوانين الحالية متفقة مع الفقه الإسلامى فلماذا نغيرها ؟ محكمة

النقض أكدت أن القانون المدنى يطابق الفقه الإسلامى ولا داعى لتغييره . العقوبات هناك أربع منها فقط ، فى القرآن الكريم . ومن ثم فالقوانين المدنية يرتضيها أصحاب الأديان جميعا . الأحوال الشخصية المطبقة ، لقانون الإرث ، هو قانون إسلامى ، قانون الزواج والطلاق والحضانة والنفقة هو الفقه الإسلامى . تختلف مسألة الطلاق بالنسبة للمسيحيين فى أن المتصرف فى الموضوع ليس الزوج وإنما المحكمة ، وايضا منع تعدد الزوجات . وما عدا ذلك يطبق الفقه الإسلامى ، ما المشكلة إذن ؟ إنها الحقوق السياسية . إذا أردت أن تغير نظام الدولة باسم الإسلام فأنت ترفع هذا الشعار فى الحقيقة لتضرب المواطنة وتبعث فكرة قديمة من القرون الوسطى التى ميزت بين الناس على أساس الدين والمذهب . ومن ثم ، فلن يشغل الوظائف العامة ولن يباشر الحقوق السياسية غير المسلمين . وليس المسلمون جميعا ، لأن "أهل الحل والعقد " هم دائرة ضيقة من المستشارين . أقول ذلك ، لأن الحكم باسم الدين لا يهدد المسيحيين وحدهم ، بل هو تهديد حضارى للمواطنين جميعا والمجتمع كله ، يهدد مصر والمنطقة العربية بل والإنسانية بأسرها .

ــ : هل نستطيع أن نصل إلى هذه الدرجة من الإطلاق والتعميم ، إذ كيف يمكن القول أن ما يهدد مصر هو نفسه الذى يهدد العالم ، أليست مبالغة ؟

سعيد العشماوى : أبدا ، لم تعرف المنطقة العربية هذه الدعوة إلى الحكم الدينى إلا إنطلاقا من مصر . مصر هى المرجع ، وهى التى نشأ فيها التيار أولا ثم انتشر فى غيرها ، والرموز المصرية من الرجال والمؤلفات هى ذاتها مراجع الحركات المشابهة فى الأقطار العربية الأخرى . إذن فتهديد العرب هو خطوة حتمية مرتبطة بتهديد مصر . وإذا كان العرب مهددين فإن العالم يتهدد بقدر إرتباطه بالعرب والمسلمين .

مصر إشعاع حضارى إذا انطفأ انتهى دور مصر ، أما الشعار القائل، " بالإسلام هو الحل " فإن أول من قالها هو الرئيس الأمريكى ريجان . وقد كنت فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٤ حين كان يحمل الإنجيل قائلا : هذا الكتاب هو الحل ، وإذا بمونديل ـ خصمه فى الإنتخابات وإبن قس ـ يقول له: ياسيادة الرئيس لا تتكلم فى الدين ، بل تكلم فى حدود الدستور والقانون. بعضنا نقل شعار ريجان "المسيحية هى الحل " واستبدل المسيحية

بالإسلام . وهو نقل بيغائى ، لأن ريجان والشعب الأمريكى يتمسك بالدستور المدنى والقوانين المدنية ، ولكنها تمثيلية سياسية فاشلة لم تنطل على أى قسيس .

ـــ : لميلاد حنا كتاب " نعم اقباط ولكن مصريون " وقد صدر عام ١٩٨٠ وبعد سبع سنوات أصدر " ذكريات سبتمبرية " . الحقيقة أن هذه الذكريات وقعت بعد عام واحد من صدور الكتاب الأول ، عندما اعتقل المؤلف مع أكثر من ألف مصرى فى سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ ، فهل من علاقة بين أسباب صدور الكتاب الأول وصدور الكتاب الثانى ؟

ميلاد حنا : فى بداية القرن لم يكن مفهوم الدولة الحديثة فى مصر قد تبلور نهائيا . كان هناك الخديو يحكم البلاد فى إطار الدولة العثمانية . وكان مصطفى كامل قد بدأ وهو صاحب الشعار " لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصرياً " بدأ يتحول إلى فكرة الجامعة الإسلامية . وانشق الحزب الوطنى وبدأ مسلسل الانقسام فإنعقد المؤتمر القبطى فى أسيوط والمؤتمر الإسلامى فى القاهرة . وفى ١٩١٠ كان قد اغتيل رئيس الوزراء بطرس غالى باشا وتخلفنا من منطلق الصراع حول السلطة وشكلها . وفى بداية سنة ١٩١٩ ادركت الحركة الوطنية المصرية أنه لا حل للمشكلة بغير الوحدة الوطنية .

ولما بدأ سعد زغلول الأزهرى الأصل وتلميذ الإمام محمد عبده ، ومن الحزب الوطنى إنضم إليه من الأقباط من كانوا أصلا فى الحزب الوطنى . وبدأ الوفد مسيرته الوطنية التى أدعوها بالمشروع القومى ـ الوطنى المصرى وله شقان : أولهما هو الحصول على الإستقلال ، وذابت من ثم المشاعر الطائفية وتبلور مفهوم المواطنة فى الجامعة الوطنية المصرية . والشق الثانى اقتصادى بدأه طلعت حرب ، وهو بناء اقتصادى برجوازى مصرى فى كافة مناحى النشاط .

وذابت مرة أخرى التفرقة الدينية وحلت مكانها المواطنة . وكان للنحاس باشا موقف مشهود عندما رغب الشيخ المراغى الإمام الأكبر للجامع الأزهر فى تتويج فاروق ملكا فى رحاب الأزهر ، حينئذ رفض النحاس وقال أن الملك سيقسم اليمين أمام نواب الشعب تحت قبة البرلمان أمام رئيس الوزراء المنتخب .

هذه هى العلمانية ، ولا أحد يشك فى إيمان النحاس وتدينه . وعندما جاء عبد الناصر وأمم العمل السياسى كان لديه البديل ، وهو المشروع القومى الذى استقطب غالبية المصريين حول مفهوم سياسى هو القومية العربية ومفهوم اقتصادى هو تصنيع مصر وتحديثها . وانتفت مرة أخرى فكرة الدولة الدينية ، بل إنه ـ كالوفد ـ فصل الدين عن الدولة ، وكان عبد الناصر هو الذى يجدد الأزهر وهو الذى يفتتح الكاتدرائية المرقسية عام ١٩٦٨ وقد كان ذلك تأكيدا للمواطنة ورفضا للطائفية .

إننى شخصيا لا أرفض المادة الثانية من الدستور والتى تنص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع . ولكن هناك مادة أخرى فى الدستور هى المادة ٤٠ وتنص على أن جميع المصريين سواء أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العقيدة . عندما جاء السادات واختفى المشروع القومى وأمست مصر جزءا من التنظيم الرأسمالى العالمى تابعة اقتصاديا للأقوى وهو الاحتكارات الغربية ، انتفت الشخصية المصرية والمواطنة فى "الوعى الزائف" المنتشر بإحياء نعرات طائفية . وكأستاذ جامعى أشهد أنه فى ذلك العصر قامت أجهزة أمن الدولة بتسليح الشباب وتشجيع انخراطه فى تنظيمات دينية لمواجهة التيارين الناصرى والماركسى فى الجامعة. وقد كان هذان التياران مسيطرين على الإتحادات الطلابية . وهكذا اختفى الفكر العلمانى تدريجيا ، وحلت مكانه الأفكار السلفية . وبدلا من الطبقات الحضارية المتنوعة والمترسبة فى الوجدان الجمعى المصرى ، بدأ استيراد الأفكار السلفية من الخارج ، وقامت التنظيمات بتوزيع الأدوار فهذه المجموعة للمثقفين وتلك للإرهاب . ومحاولة اغتيال أبو باشا (وزير الداخلية السابق) لن تكون الأخيرة طالما بقيت الدولة على حالها والديموقراطية على هشاشتها (وفعلا تمت بعدئذ محاولة اغتيال الكاتب مكرم محمد أحمد والوزير السابق النبوى اسماعيل وأخيرا الوزير الحالى زكى بدر) مما يذكرنى بما كانت عليه ألمانيا حوالى ١٩٢٤ وما تلاها قبل عام ١٩٣٣ ، وكانت الأجنحة المالية الشديدة الثراء هى التى وجهت حركة هتلر . بهذا المفهوم تكونت فى مصر كجزء من المخطط مجموعة أيديولوجية تدعى الليبرالية والحوار ، هى جماعة الإخوان المسلمين ، ومجموعات متطرفة ذات انتماءات مختلفة تشكل القوى الضاربة لإرهاب المثقفين ، ثم مجموعات

"ثروية" تمكنت من احتواء الاقتصاد المصرى والإعلام إلى حد أن الضمير المصرى أضحى رهينة هذه المجموعات . أنت الآن أمام التحدى ، مجموعات منظمة وممولة جيدا وقد اخترقت مجالات الحياة فى مصر ، وهذه ليست أغلبية . ثم مجموعات من المثقفين العلمانيين العلميين العقلانيين ، وهى مجموعات مشتتة متناثرة غير موحدة ، كلهم متمدنون متحضرون فى إطار الإجتهاد الشخصى وليس فى إطار الجماعة .

وبالرغم من أن التيارات المتطرفة تستهدف الدولة من بين ما تستهدف ، فإن الذين يواجهون هذه التيارات هم المثقفون العزل غير الموحدين ، وبجهودهم الذاتية . والكتلة الرئيسية من شعب مصر تجد نفسها أمام أربعة حلول : الأول هو الليبرالية التى تمثلها ثورة ١٩١٩ وحزب " الوفد " . ولكن الوفد نفسه أصبح سلفيا بمعنى أنه لم يعد لديه مشروع مستقبلى ، ويعتمد فقط على ماضيه ، وبالتالى فهو غير مقنع . الحل الثانى هو اليسار بمختلف فصائله ، ولكنه منذ بداية الإنفتاح وقع تحت ضغوط عاتية بالقهر والتشهير حتى ضعف هذا التيار فعلا ، وبالتالى فقد تأجل الحل الاشتراكى عمليا إلى أجل غير مسمى . الحل الثالث هو الحزب الوطنى والدولة بكافة مؤسساتها ، وقد جربنا هذا الحل فى مسيرته المتعرجة التى انتهت بالاخفاق المؤكد ، ولذلك فهذا الحل أيضا غير مقنع . ولا يبقى أمام الناس سوى الحل السلفى، وهو الحل الرابع أو البديل الأخير . إننا إذن فى مرحلة دقيقة وخطيرة معا إذ يبدو كما لو أن هناك مخططا لإنشاء مجموعة دول دينية أو مذهبية فى المنطقة. ويمكن لهذه الدول أن تشكل تحالفا اقتصاديا وسياسيا وعسكريا من شأنه تغيير التوازنات ، بحيث إننى أرى استمرار حرب الخليج من هذا المنطلق ، فهناك تخطيط استراتيجى يتطلب هذا الإستمرار حتى تتحول مصر إلى دولة سلفية فيقع التغيير الإقليمى فعلا . (توقفت الحرب بعدئذ بقبول إيران المفاجئ لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار . ولكن المشهد يبدو كهدنة ، وليس نهاية للحرب) . والسؤال هو : هل هذا المخطط جزء مكمل للمشروع الإسرائيلى الذى يستهدف إقامة حزام من الدويلات الطائفية ؟

سعيد العشماوى : أرغب فى التحديد أكثر ، كأن نقول حتى تقع مصر فى حكم رجال الدين أو فى قبضة التطرف .

ميلاد حنا : على أية حال فإننى لا أستبعد أن يكون هناك الآن فى

مكان ما من العالم مجموعة عقول تفكر فى إعادة صياغة المنطقة ، وإذا تمت إعادة الصياغة هذه فسيقع تغيير أساسى للتوازنات . ولا أستطيع وربما لا يستطيع غيرى أن يتكهن بما يمكن أن يحدث فى مصر والمنطقة عموما لو نجح هذا المخطط . على أن المخطط ليس قدرا لا يرد ، فالعوامل الخارجية إذا لم تجد البيئة الداخلية المناسبة لا تنجح . وأستطيع القول بأن البرجوازية المصرية لأول مرة منذ زمن طويل مذعورة ، المثقفون مذعورون ويخشون المستقبل . وما نشرته جريدة " الشعب " الناطقة باسم التحالف الإسلامى عن تنظيم سرى فى الجيش هو " رسالة " موجهة إلى عدة أطراف ، وهو ترديد لشىء مطلوب ميلاده .

ولكنى أقول لو أن المثقفين المستنيرين إتحدوا ، ولو أن القيادة السياسية أعطت الضوء الأخضر للحكومة وحزبها بالنزول الجاد إلى ساحة المعركة لإنقاذ مصر من حكم الدولة الدينية ، فإن كثيرا من الأمور يمكن أن تتغير ، كأن تنعقد مثل هذه الندوة فى التليفزيون المصرى مثلا ، وحينئذ فالغالبية الساحقة من الشعب المصرى ستقف مع الدين والحضارة والمواطنة والحرية ضد التعصب والتخلف والإرهاب والتمييز العنصرى بين المواطنين . لذلك أرى فى الإمكان الوقوف بوجه المخطط إذا إتخذت الخطوات الجادة فعلا .

ـ : سواء نجح ما تراه مخططا واردا أو لم ينجح ، هل ترى أن تيار "الدولة الدينية " كما تسميها يعبر عن مشكلات اجتماعية داخل هذا الوطن ؟

ميلاد حنا : الإخفاق فى تحقيق العدالة الاجتماعية يؤدى إلى الاختيار بين الحل الاشتراكى أو الحل الغيبى . وبما أن الإشتراكية إقترنت فى الأذهان بالعهد الناصرى ، فقد إنهزمت سلفا وإتسع المجال أمام الحل الدينى ، خاصة أن هناك " النموذج " الذى حقق تنمية جيدة فى ظل الطابع الدينى تفوق بها على ماضيه القريب .

ـ : كيف ننظر إلى مسألة التمويل ؟ هناك كما تعلم بيوت توظيف الأموال والبنوك الإسلامية ، ولكن هناك من يتكلم أيضا عن الخارج .

ميلاد حنا : أظن أن التمويل متعدد المصادر الداخلية والخارجية ، وهو ـ أى هذا التيار ـ يعمل تحت الأرض ، وربما على نحو أذكى من أقرانه فى غرب أوروبا أى الحركات الإرهابية المسلحة فى الغرب ، ليست لدى

معلومات ، ولكنى كسياسى استقرىء ما يجرى خلف الكواليس مما يحدث على المسرح ، ولكنى لست رجل مخابرات .

- : بالنسبة لبيوت توظيف الأموال ، هل تشكل رغم النقد الموجه لها تصديا ولو عابرا للمشكلة الاجتماعية الملحة ؟ أى أننا بعيدا عن الحلم الطوباوى بمدينة فاضلة ، هناك فى الواقع تجربة حقيقية ما هو تقييمكم لها ؟ وما علاقة هذه التجربة برؤوس الأموال العربية والدولية ؟

فرج فوده : ربما أكون أول من أطلق على هذه الظاهرة تعبير " الإسلام الثروى " وقد قلت وأقول إنه من الخطأ معاملة الإسلام السياسى بإعتباره تيارا واحدا ، هنا نقع جميعا فى الخطأ . هناك ، كما أعتقد ، ثلاثة تيارات : تيار تقليدى هو تيار الإخوان المسلمين وتيار انقلابى هو الجماعات الإسلامية المختلفة والتيار الثالث أسميه " الثروى " والمصدر الأول لهذا التيار هو مجموعات العائدين بالأموال من الخارج إبان إزدهار النفط ، وقد كونوا تنظيماتهم المالية التى تعطى المساهم أرباحا لا ينالها فى أى مصرف عالمى ولا تخضع لأى تفكير اقتصادى معترف به . هذا التيار يركز على أحلام الثراء ويصور الدولة المثالية من أركان ثلاثة هى : سلطة الحكم ومجموعة من أصحاب رؤوس الأموال ومجموعة تطبق الشريعة الإسلامية على الفقراء . وهناك تناغم وانسجام بين المجموعات الثلاث . (كان ذلك قبل انكشاف الريان ومحاكمته) .

أما التيار الإنقلابى فيتخذ من " الثورة الإيرانية " نموذجا فى الحكم . التيار الأول يتظاهر بالبعد عن السياسة ، حتى تسلل إلى شرايين الاقتصاد الوطنى وسممها دون أن ينتبه أحد لخطورته . تيار الإخوان المسلمين قيادة شكلية بلا فاعلية ، وقد استعاضت عن جهازها السرى القديم بالوجود المستقل للجماعات الإنقلابية الأخرى .

ولذلك أرى " الإخوان " بمعزل عن التيارين السابقين . القوة الخطرة والمؤثرة هى التيار الإنقلابى العنيف ، ودوره كالعامل المساعد فى المعادلة الكيميائية ، فهو يُستخدم فى إحداث التفاعل دون أن يظهر فى نتيجة المعادلة. أى إننى أتصور أنه يُستخدم الآن لإحداث التأثير والتغيير . التأثير على هيبة الدولة والتغيير بالعنف ، خصوصا فى لحظات ضعف السلطة أو

تراجعها . معادلة الشعب المصرى تخدم هذا التيار . هناك مريع الرعب الإيرانى : أئمة مسيسون على المنابر ، وهذا موجود فى مصر . أزمة اقتصادية طاحنة ، وهذه موجودة ايضا فى مصر وتبدو بلا حل . شباب ضائع لا يملك حلما فى المستقبل الواقعى على الأرض، فهو مستعد لتدمير كل شىء ، وهو موجود فى مصر. العنصر الرابع الغائب عن " مريع الرعب " فى مصر هو الزعامة السياسية (الخمينية) إن جاز التعبير عن الكاريزما القادرة على توحيد هذه الجماعات . وهى نقطة لمصلحة مصر ، فالقيادات الشعبية غير مسيسة والقيادات المسيسة غير شعبية . لذلك فالمخطط كما أراه هو إحداث التغيير العنيف بواسطة الجماعات الإنقلابية وسقوط السلطة بين أيدى الإسلام الثروى . ولأول مرة فى تاريخ مصر تتحالف النقائض لمصلحة التيارات السلفية . وإذا قلنا أن هزيمة ١٩٦٧ كانت أحد الأسباب القوية فى ظهور هذه التيارات ، فإن انتصار ١٩٧٣ قد استخدم لخدمتها بأن نسبوا البطولات المصرية والعربية إلى الملائكة ، وليس إلى التدريب والشجاعة والوطنية . هكذا جندوا الهزيمة والنصر لمصلحتهم . وإذا كان السادات ساعدهم ودعمهم قولا وفعلا ، فإن التأكيد الناصرى على " الشرعية الثورية " قد ساعدهم أيضا فى إدعاء هذه الشرعية وباسم الدين هذه المرة . هكذا لعبت النقائض لمصلحة هذا التيار .

ـــ : ولكن اجتماعيا ، هل يعبر التيار عن مشكلات حقيقية أم لا ؟

فرج فوده : يجب أن نعترف بأن هناك من الأثرياء فريقا يرى فى الدولة الدينية نمطا يحافظ على ثراوتهم فى مقابل تطبيق شكلى للشريعة ، يقع غالبا على عاتق الفقراء ، ولكنه يرضى الناس . يجب أن نعترف بأن هناك أمثلة من الشباب الذى تبرع بدمه أو قدم علاجا للمرضى بالمجان أو أعطى دروسا خصوصية بالمجان أو دفع ثمن الدواء لمحتاج أو . . . أو . . . إلى غير ذلك من أمثلة تنتمى عضويا إلى هذا التيار . إنها ملامح إيجابية لا يجوز انكارها، وهى تعبر عن ضراوة المشكلة الاجتماعية وثقلها على كاهل المواطن المحدود الدخل .الاقتصاد باب إلى السياسة ؟ فليكن ، مادام التدهور بلغ المدى . ولكن هذه " الأعمال الخيرية " هى جزء من معزوفة متكاملة ، فهم ليسوا أفرادا متناثرين ، وإنما فريق عمل متكامل . فى الانتخابات مثلا : بيوت توظيف الأموال مولت و " الجهاد " هددت ، و " الإخوان " تكلموا فى

السياسة . وبما أن الدولة تعيش فى مجتمع ، فقد إخترقوا أجهزتها ، ولعلهم شكلوا جناحا مزدوج الوجه والقناع . أما القناع فعليه رسم الدولة ، وأما الوجه فعليه اسمهم . ومن خلال الإنتخابات ، وقد كنت مرشحا ، رأيت هذا بنفسى ، كيف كانت اللافتة للحزب الوطنى والمرشح من السلفيين ، أو كيف أحرقت الحكومة مرشحها فنجح مرشحهم .

ـ : كيف ترى المستقبل ؟

فرج فوده : بقدر كبير من التشاؤم ، إننا أمام ثلاثة احتمالات : إما أن يصل هذا التيار بشكل أو بآخر إلى السلطة ، ويصبح هناك قوس دفاعى عن الغرب فى المنطقة يجد حلا للمعضلة الوحيدة مع اسرائيل من خلال «صيغة» يتم التفاهم بشأنها مع الإسلام الثروى ، فالخلخلة الناشئة عن حرب الخليج يلزمها فى المدى الطويل هذا القوس الدفاعى عن مصالح النظام الرأسمالى العالمى . الإحتمال الثانى هو المزيد من الديمقوقراطية ، وهذا هو أمل مصر كدولة مدنية تتسع لتعددية حقيقية من كافة الاتجاهات . والإحتمال الثالث الذى يهدد الجميع ، وأقول الجميع ، والذى تجب مقاومة بوادره وتباشيره ومقدماته ، هو الذى يمسك القوة بيد ولافتة الدين باليد الأخرى .

المشكلة هى هؤلاء الزعماء السياسيون الذين يُضحون بالمبادئ من أجل الأصوات وينافقون التيارات السلفية على حساب مستقبل الوطن . هذا جزء كبير من المشكلة ، ففى انتخابات ١٩٨٤ كانت جميع الأحزاب بما فيها حزب التجمع اليسارى ترفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية . وكذلك فلا أمل فى القيادات الحزبية الحالية ، والأمل معقود لأجيال جديدة تتحرر من عُقد الشيوخ وتجعل مصلحة مصر فوق كل اعتبار .

أنور كامل : أريد فقط أن أنبه وأركز على دور المثقفين ، وكما قيل فإن السياسة بلا ثقافة تقود إلى الهاوية . لذلك يجب تحديد دور المثقف فى الوقت الراهن . فى غيبة الثقافة لا حرية ولا ليبرالية ولا إحترام للآخر فى فكره ومعتقداته . ومن واجب المثقفين البحث عن إطار للجهود بدلا من التشتت الواقع .

ميلاد حنا : كيف ؟ فى جمعية أم فى حزب ؟ تيار الإسلام السياسى منظم ، والتيار الذى يواجهه ليس كذلك ، مجرد أفراد . إننى شخصيا أتمنى تأسيس جمعية للوحدة الوطنية ، ثقافية وليست سياسية ، تجمع هؤلاء الذين تتحدث عنهم من مختلف الإتجاهات . ولكن حتى تدعو للجمعية وتطلب إشهارها وتسجيلها وغير ذلك ، فإنك تحتاج إلى وقت تصل فى نهايته إلى الجنة قبل أن تبدأ الجمعية عملها .

ــ : نحن نتكلم عن المثقفين كأنهم طبقة واحدة ، وهم ليسوا طبقة بل ينتمون إلى كل مستويات القوام الاجتماعى المصرى فى أحزاب وجمعيات ومؤسسات قائمة فعلا . ثم إن مواجهة المثقفين فى الأصل والفرع هى مواجهة ثقافية وليست شعبية تشمل السياسة والاقتصاد .

توفيق حنا : هناك أولا سلطة الدولة التى يجب أن تنحاز بشكل حاسم لمقاومة الإرهاب الفكرى والسياسى . وهناك ثانيا ، المثقفون الذين تجمعهم الثقافة رغم تعدد انتماءاتهم الاجتماعية والحزبية .

فرج فوده : والإعلام الذى لم يعرض تجربة النميرى أو تجربة الخمينى عرضا وثائقيا ، وأقول محايدا ، فماذا يحدث لو أن المصريين سمعوا أحدهم يسأل الخمينى : وما العمل إذا تبينتم أن بعض الذين أعدموا من الأبرياء ؟ فأجاب : لا شىء ، فسيذهبون إلى الجنة .

توفيق حنا : ولذلك ظهر " الإعلام الآخر " أى هذه المطبوعات غير الدورية التى يصدرها الشباب على حسابهم ، وهم فقراء تحمل أشعارهم وقصصهم مقاومة بطولية غير مباشرة لتيارات التخلف . إن ظاهرة انتشار المطبوعات غير الدورية فى مصر من الإسكندرية إلى أسوان هى نوع من الإحتجاج على الإعلام الرسمى ، لذلك قرروا التصدى لها ، وهى لا تملك شيئا مما تملكه الترسانة الإعلامية الضخمة التى تعالج الداء بالمزيد من الداء .

ميلاد حنا : يا سيد توفيق أنت تتكلم عن وحدة المثقفين ، وهذا وهم، فاليسار المصرى لم يستطع أن يتوحد . وكيف يتوحد المثقفون فى مصر دون خطة من الدولة ؟ وبغير الدولة فى مصر لن تستطيع شيئا ، أنت تكتفى بتسجيل صوت الضمير للمستقبل فقط . ذلك أنك فى مجتمع يتكون من

خمسة فى المائة يقرأون ويهتمون بالعمل العام وخمسة وتسعين فى المائة تطحنهم الحياة نهارا والتليفزيون والتناسل ليلا . المطلوب أن تبتكر الحكومة مشروعا قوميا تجمع الناس حوله ، ويقدم رؤية مستقبلية تتضمن الحلول العملية المقنعة لهؤلاء الناس ، وتصاحبه حملة إعلامية تستقطب الناس حول هذا المشروع القومى الإنسانى الحضارى . هذا المشروع وحده يمكن أن ينقذ مصر . وقبل أحداث الأمن المركزى فى العام الماضى (١٩٨٦) دعوت إلى ائتلاف وطنى نشرت برنامجه فى " الأهرام " . وقد ناقشته جميع الأحزاب ماعدا الوطنى الديموقراطى ، وحين سألت قياداته قالوا لى حرفيا : ومن قال لك إننا نريد ائتلافا مع أحد ؟ قلت لهم : لأن المستقبل شديد السواد. وقلت أيضا إن خالد محيى الدين وفؤاد سراج الدين وابراهيم شكرى ومحمد فايق وعمر التلمسانى وافقوا جميعا على الفكرة من حيث المبدأ ، ومن حيث أن النقاش سيبلورها وينضجها . ولكنهم لم يروا الهول قبل وقوعه، كانوا يكتفون بتقارير أجهزة الأمن ، وإذا بأحد هذه الأجهزة (الأمن المركزى) هو الذى يتمرد ، وإذا بوزير الداخلية الأسبق يتعرض لمحاولة إغتيال .

توفيق حنا : إذن ، كيف يتم الإنقاذ إذا كانت الحكومة لا تسمع النذير ولا تستشعر الخطر قبل وقوعه ، وإذا كان المثقفون غير متحدين ؟

سعيد العشماوى : العالم الثالث يعانى من مشكلة التنمية الاقتصادية ، وهى تأخذ طابعا خاصا فى مصر وبعض الأقطار الأخرى هو الطابع الغيبى . وفى إحدى الإحصائيات أن متوسط ساعات العمل فى اليابان هو ١١ ساعة يوميا ، وأن هذا المتوسط فى مصر يبلغ ٤٠ دقيقة يومياً وفى إحصائية أخرى أن العامل المصرى يأتى فى المرتبة الثانية بعد العامل السويدى من حيث إرتفاع الأجر . هذه الحقيقة المؤسفة ، تدفع الناس إلى أحضان الإسلام السياسى الذى لا يملك حلا واقعيا للمشكلة . وهى مفارقة لأنه الملجأ الذى لا يصلح للجوء . ومن ثم فليس أمامنا سوى أحد حلين : إما النظام الشمولى الذى يفرض التنمية فرضا . وهو نظام له من المخاطر ما يهدد كل شئ . وإما التنمية الإنسانية للمواطن المصرى تنقله من الإغماء إلى الإنماء الحضارى الذى يخلق صيغة سياسية جديدة ، فحتى الليبرالية من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ فشلت وتهرأت . ومن ١٩٥٢ إلى اليوم إجتازت مصر تجارب إيجابية وسلبية يحتاج فى نهايتها نظام الحكم إلى تجديد .

ومصر قادرة على أن تقدم النموذج والصيغة الجديدة إلى العالم الثالث بأكمله ، وهى مؤهلة لإبداع الصيغة التى لا تفصل بين التخطيط الإشتراكى والحرية السياسية والدين . وهذه كلها يبدعها الحوار العقلانى الخلاق ، أما الشئ الذى لا يناقش سواء اكان فلسفة أو نظاما فإنه يبدو صحيحا ومثاليا مائة فى المائة لأنه يظل تجريدا فى تجريد .

أما المثقفون فهم متفرقون بالطبيعة ، ولا يجوز أن ننتظر منهم غير مايعطونه بالفعل من كتابات وآراء ، ولكن الإنقاذ هو المشروع الذى أشرت إليه . وإلا فنحن أمام معضلة محلية وعربية ودولية ، فإيران تهدد الإتحاد السوفيتى بواسطة الجمهوريات الإسلامية الواقعة داخل حدوده الدولية . وبعضنا راح يتساءل الآن عن مصير الأندلس ، وكأنه يدعو إلى الحرب . وهكذا فالإسلام السياسى أصبح لدى المسلمين المقيمين فى الغرب هو الإسلام (قيل هذا الكلام قبل وقوع ضجة سلمان رشدى وكتابه أشعارشيطانية ١٩٨٨ والتلميذات المحجبات فى فرنسا) . وهى إذن مسألة عالمية وليست مصرية أو عربية فقط ، لأن الإسلام السياسى يقول حتى للأمريكيين السود أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، ومعنى ذلك إن الإسلام السياسى أصبح عمليا يهدد الإسلام نفسه ، فالمتغيرات المحتملة فى المستقبل المجهول قد تحمل تهديدا دوليا جديا ضد المسلمين ، أو قد تحمل نموذجا حضاريا مصريا يربط الإنسان بالسلام العالمى أو يربطه بالكون . أما المشروع " القومى " على حد تعبير د . ميلاد فسينتهى إلى عنصرية تنجح معها " القومية الإسلامية " . يجب أن يكون مشروعنا إنسانيا يتبنى حلما عالميا يفتح الآفاق أمام حضارة جديدة .

ــ : عودة إلى موضوع حوارنا ، ليست هناك علمانية فى المطلق بل علمانية مرتبطة بنظام . النازية كانت علمانية بمعنى ما ، وأتاتورك كان علمانيا بمعنى آخر ، والغرب المعاصر علمانى ليبرالى والشرق علمانى اشتراكى ، وهكذا . . . ما هى العلمانية التى يحلم بها فرج فوده ؟

فرج فوده : أنا أحلم بعلمانية ليبرالية . ولكن فى ظل السواد المخيم ، مستعد لتقبل أى بديل علمانى للإرهاب باسم الدين ، ومصر مؤهلة لدكتاتورية علمانية .

ــ : مـيــلاد حـنا : كيف تنظر إلى حـركة البرجـوازية المصـرية التى وصفتها بالذعر ؟

مـيــلاد حنا : ينقسم الرأسماليون حاليا إلى مجموعتين ، الأولى هى رأسمالية وطنية توظف رأسمالها فى مشروعات إنتاجية داخل مصر ، وهى مذعورة . أما الرأسمالية الإنفتاحية التى تكونت فى عهد السادات ، فهى ليست مذعورة ولكنها مسعورة لأنها لا تترك أموالها فى مصر ، إذ عاشت على تجارة العملة وتهريب المخدرات وصفقات متبادلة وتوكيلات الشركات الأجنبية . وهؤلاء بشكل عام ، ومن ضمنهم بيوت توظيف الأموال ، لا يملكون شيئا داخل مصر .

شعار هؤلاء كان وما يزال " إنهب ، أهبر ، إهبش ، واجر" .

ــ : هل مـعنى ذلك أن الإسـلام الثـروى جزء من التـحـالف الرأسمـالى السائد ؟

مـيلاد حنا : الإسـلام الثروى متحـالف مع القطاع الثروى من الحزب الوطنى ، وكـلاهمـا لا يجـد فى النظام الحـالى حـمـاية كـافـيـة لهم . ولذلك فالإسلام السياسى هو البديل الذى يوفر لهم حماية أكثر وضمانة أكبر ، حتى يمكن القول اختصارا أن الطفيليين مع التطرف ، إنها ظاهرة مركبة .

ــ : مـصـر والمشروع الحـضـارى للسـلام العـالمى كـمـا قـال سـعـيد العشماوى ، هل تجد الفكرة صداها عند توفيق حنا ؟

توفـيق حـنا : هذه الكلمات تعنى الضرورة القصوى لتغيير النظام التعليمى كله ومن جذوره .

سعيد العشماوى : والنظام الإعلامى . . .

ــ : أنور كـامل ، هزيمة ١٩٦٧ وحـرب لبنان والنظام الخـمـينى ، هل يشكل هذا الثالث خلفية الإرهاب تحت الغطاء الدينى ؟

أنور كامل : إلى حد كبير ، نعم .

ــ : هل تعتقد أن الموجة الدينية فى مصر وغيرها من الأقطار العربية جزء من موجة دينية عالمية ؟

أنور كـــامل : ايضـا ، إلى حد كبير هذا صـحيح ، فالمشكلات العالمية التى تتراكم دون حلول جذرية من الأنظمة القائمة تدفع الناس إلى اليأس ومن ثم إلى الإتجاه الغيبى

٤ـ البحث عن علمانية جديدة

يفترض القطاع الأكبر من الفكر الديني السلفي الراهن أن العالم الإسلامي المعاصر عامة ، والوطن العربي خاصة ، تحكمه العلمانية ، باستثناءات نادرة كالوضع في إيران حاليا والوضع في باكستان ضياء الحق، وكالوضع في السعودية والوضع في سودان النميري .

ويبني بعض العلمانيين دفاعهم أو هجومهم على أساس أن هذا العالم الإسلامي في مجمله ، والجزء العربي منه تحديدا ، تحكمه الثيوقراطية .

ولا يعدم كلا الفريقين البراهين التي تثبت دعواه ، فلا ريب أن هناك قوانين وضعية في أغلب الأقطار الإسلامية والعربية ، ولا ريب كذلك أن هنالك شرائع دينية في هذه الأقطار ذاتها . ومن ثم فالفريقان كلاهما يستطيعان دعم ما يذهبان إليه من هذا المنظور القانوني .

ولكن القانون ، على أهميته ، لا يصلح وحده أن يكون مقياسا لحضور العلمانية أو غيابها ، لأن العلمانية أو الثيوقراطية كلتاهما جزء من كلٍّ فهي أحد عناصر النظام السياسي والاجتماعي والثقافي للدولة والمجتمع . ومن جهة أخرى فإن تجلياتها لا تظهر في الجانب التشريعي وحده ، وإنما في مجمل النظام القيمي وفي مختلف الأنساق المعرفية والسلوكية للأفراد والمؤسسات .

والإفتراض الذي تتأسس عليه مجموعة الإحتمالات وحركة البدائل واتجاه الترجيحات ، هو أن ثمة تداخلا بالغ التعقيد بين بعض القشور العلمانية وبعض العناصر الثيوقراطية في البنية الأساسية للمجتمعات

الإسلامية والعربية .. فقد كانت النشأة المشوهة والممسوخة لأشباه البرجوازيات سببا جوهريا فى تكوين ما سمى بمعادلة النهضة . أعنى الثنائيات المعروفة : التراث والعصر ، الإسلام والغرب ، العلم والإيمان ، التقليد والحداثة ، إلى غير ذلك . وهى نهضة قامت لتصوغ الفكر الذرائعى للبرجوازية الهجين غير المسلحة بأصالة المنبع ولا معاصرة المصب . أى أنها لم تكن طبقة جديدة ولدتها وسائل الإنتاج الجديدة والإحتياجات الاجتماعية الجديدة ، بحيث تكتسب كامل مشروعيتها وقدرتها على النمو المستقل ونوعيتها الخاصة من الصدام المحتم مع الطبقة الأخرى ، الأسبق ، والسائدة، والتى لم يعد فى مقدورها التطور ولا ملاحقة أدوات الإنتاج وإشباع الحاجات الاجتماعية وتحديث القيم والعلاقات بين المنتجين . النشأة المستقلة لأية طبقة جديدة تفرض عليها القيام بمنجزات وكشوف وفتوحات فى العلوم الطبيعية والإنسانية وإختراعات تلبى القدرة والكيفية وأنماط الإنتاج الجديد . هذه النشأة النوعية المستقلة تخترع أيضا أنظمة الفكر ومنظومات القيم التى تبرر إنجازات الطبقة الوليدة وتمهد الطريق الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لتطورها .

تاريخنا بالطبع ، ليس صدى للتاريخ الغربى فى ولادته للبرجوازيات القومية التى نشأت فى مواجهة الإمبراطوريات الإقطاعية ـ الكنسية . وقد قام الغرب بضراوة محاولة محمد على فى التحديث والتجمع العربى ، فكان أكبر أسباب سقوطه ، واستمر الغرب فى مقاومة النهضة العربية الحديثة بالإحتلالات العسكرية المباشرة للمغرب والمشرق العربيين . ولكن الغرب لم يكن العامل الوحيد لإسقاط النهضة ، ولم يكن فقط مجرد عنصر سلبى .. فبالرغم من أن الحملة الفرنسية كانت جيشا استعماريا بلا منازع ، فقد كانت أيضا كتيبة من العلماء والمثقفين القادمين من مناخ ثورة كبرى . وأيا كانت النيات والنتائج ، فقد كانت صدمة اللقاء غير المتكافىء مع الغرب ـ من خلال الحملة الفرنسية ـ من المنبهات إلى "الجديد" فى العالم ، بعد أن تحولت السلطنة العثمانية إلى "رجل أوروبا المريض" .

هنا يجب الإلتفات الشديد إلى أن "نهضتنا" العربية الحديثة قد احتوت على جرثومة سقوطها منذ البداية ، وليس بسبب العوامل الخارجية وحدها . بل إنها لم تستفد من الغرب ما يقبل التعميم ، كاعتماده على "الإحياء"

وعودته إلى جذوره اليونانية ـ الرومانية . إننا لم نعمد إلى إحياء "الجذور" المتمثلة فى تراثنا الحضارى الغنى والعريق سواء التراث السابق على الإسلام أو تراث النهضة العربية الإسلامية الكبرى ابان العصور الوسطى . لقد كان اليونان والرومان بمثابة الجاهلية الأوروبية التى عاد إليها عصر الإحياء والإنبعاث ، ولم يقل المسيحيون الغربيون إنه تراث وثنى . كان الرنيسانس تأصيلا للماضى وقطيعة معرفية فى وقت واحد . أما نحن فقد تعاملنا مع الماضى برؤية دينية ، فاعتبرناه من أبواب الكفر المفتوحة على جهنم ، وليس من الجذور التى تمد الحاضر والمستقبل بماء الحياة . هكذا قمنا بعكس ما قام به الأوروبيون تماما ، فاقمنا قطيعة غير معرفية مع حضاراتنا القديمة العظيمة دون أى جهد لتأصيلها .

وقمنا مرة أخرى بالتعامل المضاد لجوهر الحضارة العربية الإسلامية فى ذروة نهضتها إبان العصر الوسيط. وهى الحضارة التى أنجزت العبقريات و المعجزات الشامخة فى العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية ، أى فى الكيمياء و الطبيعة و الطب و الفلسفة . وهى الحضارة التى قامت على أساس الحوار و العقلانية والمنظور التاريخى . كان الغرب قد بادر إلى استيعاب هذه الحضارة باعتبارها ميراثا إنسانيا و أضاف إليها من حضارات الصين و المكسيك و فارس و الهند ، بل ومن حضارات مصر القديمة وبابل وأشور و فينقيا ، ثم أبدع التركيب الجديد كليا فى نهضته الأوربية التى واصلت سيرها إلى آفاق العصر الحديث ، بالثورة الصناعية الأولى ، ثم بالثورة العلمية و التكنولوجية التى مازالت تقتحم بالبشرية ما كنا نظنه مجاهل الغيب .

أما نحن فقد انقطعت صلتنا بالنهضة العربية الإسلامية مئات السنين فى ظل دولة الخلافة و الحروب الصليبية ثم الاستعمار الغربى الحديث . اكتفينا بالغناء للماضى الذى مزقناه بأيدينا ، أو برؤيتنا الدينية التى رأت فى الحضارات السابقة على الإسلام جاهلية كافرة ، ورأت فى "ذروة إزدهار" الحضارة العربية الإسلامية : إما مروقا وهرطقة ، وإما الزهو (الدينى) بأن الغرب أخذ عن الإسلام ، ولكننا (فى مجال تمجيد الذات) لم نأخذ عن أحد شيئا : أى أننا فى حالة "اكتفاء" دائمة بالنفس . غير أنها حالة كاذبة ، لأننا قاطعنا النفس ايضا .

ولأن الحضارات ليس ملكية خاصة ، فإن الآخرين لم يترددوا فى الإستفادة منا سواء عبر إبداعات أسلافنا أو من ترجماتنا وتلخيصاتنا لليونان .

وكما أن الرؤية الدينية حالت مرتين دون أن نستفيد من جذورنا الحضارية قبل الإسلام وبعده ، فإن هذه الرؤية شوهت تعاملنا مع الغرب . لم نؤمن قط بتكامل الحضارة الإنسانية وأنها لا تتطور إلا بالأخذ عن جميع الحضارات ، ولم نؤمن قط بأننا ـ وفقاً لهذا المفهوم ـ شركاء أصليون فى بناء الحضارية الإنسانية الحديثة التى أضاف إليها الغرب وما يزال إضافات نوعية لا تمنحه حق ملكيتها بمفرده ، وإن كان شريكا أساسيا فى صنعها . لم نؤمن بهاتين الحقيقتين ، وإنما فرضت علينا الرؤية الدينية نفسها مرة ثالثة فى رفض الأسس الفكرية للحضارة الحديثة ، والإنتفاع بنتاجها المادى وخصوصا التكنولوجى .

هكذا كان المسرح الاجتماعى ـ السياسى مُعَدًّا بعد سقوط دولة محمد على لاستقبال قوام اجتماعى مائع ورجراج من شرائح وفئات بعض كبار الملاك الذين وجدوا فرصتهم فى التحول الأقرب إلى مرحلة وسطى بين التقمص والتناسخ ، هى مرحلة التبرجز التجارى الذى يعتمد على رؤوس الأموال المختلطة ـ الأجنبية والوطنية ـ فى تحديث الإستيراد والتصدير والأسواق المحلية .. ومن الزراعة والتجارة والمدارس المتوسطة والبيرقراطية الوليدة والصناعات الخفيفة والإرتباط البنيوى بالإحتكارات الأجنبية تكونت أشباه وأشباح البرجوازيات العربية الشائهة الممسوخة برفقة اختلافات نوعية فى وسائل الإنتاج (من الصيد والرعى إلى اكتشافات النفط إلى الممرات الملاحية إلى الزراعة والتجارة وأطوار جنينية من الصناعة) . وهى برجوازيات ولدت فئوية بمعزل عن بعضها البعض ، ذات ارتباطات مباشرة متوازية وليست متقاطعة مع الإحتلال أو غير مباشرة مع رأس المال المالى لعواصم الغرب .

هذه البرجوازيات لم تنشأ من داخل فى الإقطاع فى مواجهته ، ولم يتبلور قوامها الاجتماعى باستقلال عنه ، ولم تصطدم به ولا بالمؤسسة الدينية المتحالفة معه . وإنما الذى حدث هو أن كبار الملاك بادروا إلى التبرجز ، ولم يشعروا بالحاجة إلى كشوف جديدة أو فتوحات أو إختراعات

ولا إلى قيم نوعية لها خصوصيتها . كان " التعديل " الوحيد الذى احتاجوا إليه ، وهو ذاته الذى تحول تدريجا إلى معادلة للنهضة (= والسقوط أيضا) أن يبحثوا عن شرعية دينية للإنتفاع التكنولوجى . أى أن "يكتشفوا" مبررا إسلاميا لمواجهة "الاحتياج" إلى الجوانب العلمية ، الاجرائية ، للحضارة الغربية . ولم يكن هذا المبرر أو تلك الشرعية فى الجذور الحضارية القديمة أو فى النهضة الحضارية الإسلامية أو فى سياق الفكر الحضارى المرافق للنهضة الأوروبية. وإنما كان كامنا فى التفسير الجديد للنص الإسلامى الأول (= القرآن والسنّة) بفتح باب الاجتهاد مواربا على السلف الصالح . بدءا من رفاعة الطهطاوى ثم الإمام محمد عبده إلى الشيخ على عبد الرازق ثم خالد محمد خالد ، فأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله ، لم يتجاوز الأمر هذا "التأويل" للنص، والإجتهاد فى التفسير . بدءا من الطهطاوى أيضا إلى طه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل ، لم يتجاوز الأمر هذه الثنائية بين الإسلام والغرب ، أو التأويل للنص بما يناسب العلاقة مع الغرب . وقد تعددت التأويلات والاجتهادات تعدد الشرائح والفئات البينية للبرجوازية ، كما تعددت صورة الغرب بامتداداته التكنولوجية والأيديولوجية . ولكن "التوفيق" بين الطرفين ظل أساس معادلة النهضة ، باختلاف درجات القدرة على هذا التوفيق الذى وصل بطموحات بعض القوى الاجتماعية الجديدة إلى محاولات الصعود المستقل إلى السلطة ، كما نعرف فى الثورة العرابية وثورة يوليو ١٩٥٢ . كانت هذه المحاولات فى جوهرها محاولات اختراق السقف الذى صنعته النشأة المشوهة ، بمزيد وتعميق لمعادلة التوفيق بين ثنائيات النهضة . وليس على الإطلاق بمحاولة "التركيب" بين عناصر الإنتماء الحضارى إلى الجذور السابقة على الإسلام فى أرضنا ، والنهضة التالية فى ذروة إزدهار الحضارة الإسلامية ، والنهضة الأوروبية من حيث الجوهر وليس من حيث نتائجها المادية المباشرة .

فى غياب هذا التركيب ، وغياب الصدام مع أنماط الإنتاج الاقتصادى القديم ومنظومة القيم التابعة لها ، اختلط الطموح إلى الإستقلال بالحاجة التكنولوجية إلى الغرب والحاجة الشرعية إلى الإسلام . ومن هنا كانت الإزدواجية بين القوانين الوضعية والمؤسسات الدينية الثاوية داخل الضمائر والعلاقات الاجتماعية وفى صياغات القوانين غير المكتوبة كالأعراف

والتقاليد، وفى الكثير من إجراءات الدولة "الوطنية" الخارجة حديثاً من إسار الهيمنة العثمانية فى الأغلب ، وقد وقعت حديثا أيضا فى إسار الإستعمار الغربى . ولم تستطع محاولات الإختراق أن تتجاوز هذا السقف . وكانت المحاولتان الوحيدتان الشجاعتان لعلى عبد الرازق وطه حسين نموذجين لأعلى وأرقى درجات الصعود ، ومثلين على حتمية التراجع فى منتصف الطريق . وهو تراجع البرجوازية أولا من قبل أن ينعكس على صفوتها. وكان هذا التراجع نفسه فى إرتباط وثيق بمراحل السقوط الاقتصادى والاجتماعى والسياسى التى عرفناها بعد نهاية ولاية محمد على ، وإخفاق الثورة العرابية ، وهزيمة النظام الناصرى .

وهي على الوجه الآخر للعملة ، هزيمة النهضة ، وسقوط معادلتها بكل ما اشتملت عليه من ثنائية وتوفيق . أى أنها كانت وما تزال سقوطا للإصلاح الدينى (الذى دعوناه تأويلا للنص واجتهادا فى التفسير) وسقوطا للتكنولوجيا والأيديولوجيات المحتكمة إليها ، وسقوطا لبراجماتية الجمع بين الطرفين . وقد كان هذا السقوط المتعدد العناصر والعوامل مرادفا لانعدام قدرة الفئات البينية للبراجوازية (= البرجوازيات العربية) على الإستقلال والقطع البنيوى مع الإحتكارات الأجنبية . وكان الغرب نفسه هو الذى ضرب طموحات الإستقلال الوطنى بالمدافع ، وضرب طموحات الليبرالية المحلية بالتحالف مع الأقليات الدكتاتورية . بل ، لقد امتد التحالف لكى يصبح مثلثا يضم الإحتلال والإستبداد والتخلف : أعنى الغرب (العسكرى والإقتصادى) والحكم الدكتاتورى والثيوقراطية . ولكن هذا الانجاز السلبى للغرب لا ينفى أن الشرائح السائدة من البرجوازية الشائهة هى العنصر البنيوى الحاسم فى المجموعة التالية من النتائج :

* قصر فترات الصعود الاجتماعى والسياسى وطول فترات السقوط : أى الدكتاتورية والمزيد من التبعية .

* اقتران الأتوقراطية بالثيوقراطية (محاولة الملك فؤاد أن يكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية ، وإطالة الملك فاروق للحيته قرب أواخر حكمه والإيعاز إلى البعض بمحاولة المناداة به أميراً للمؤمنين ، ومحاولة أنور السادات أن يدفع ببعضهم من داخل البرلمان لجس نبض النواب بشأن الإعتراف به خليفة) .

* تعاظم الدعوات الثيوقراطية المنظمة بدءا من عام ١٩٢٨ تاريخ ميلاد الإخوان المسلمين ، بعد محاكمة على عبد الرازق ١٩٢٥ ومحاكمة طه حسين ١٩٢٦ . وانتشار الإرهاب والإرهاب المضاد : مقتل الخازندار ، ومصرع النقراشى ، واغتيال أحمد ماهر ، ومحاولة إغتيال جمال عبد الناصر ، ومحاولة إغتيال حسن أبو باشا ومكرم محمد أحمد والنبوى إسماعيل (وقائع ممتدة من الأربعينات حتى الثمانينات) مرورا بإغتيال السادات الذى كان قد شجع الإخوان والجماعات لمواجهة خصومه السياسيين . (وانتهاء بمحاولة اغتيال زكى بدر أواخر ١٩٨٩) .

* الإرتباط الوثيق بين الحكم الفردى والعائلى والعشائرى وبين ادعاء الحكم بالشريعة ، كما هو الحال فى كثير من الدول العربية ، وبين الحكم العسكرى و إدعاء تطبيق الشريعة ، كما هو الحال فى دول عربية أخرى ، وبين امتيازات طائفية والحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة .

* توطيد أركان جسم عنصري غريب على المنطقة ، وتبرير وجوده القادم على دعاوى دينية ، والمسيرة المعاكسة بدءاً من الحرب العربية الشاملة ضده عام ١٩٤٨ إلى التطبيع بينه وبين أكبر دولة عربية بعد ثلاثين عاما .

* هزيمة شعارات الدولة الوطنية وإزدهار الشعارات الثيوقراطية .

مضت هذه النتائج متوازية ومتقاطعة برفقة التداخل المعقد بين عناصر النشأة والتطور لأشباه وأشباح البرجوازيات الهجين المشوهة والممسوخة . وكان التفاعل بين هذه النتائج هو الذى أفضى إلى التجاور بين بعض القشور العلمانية والنسيج الأوتوثيوقراطى فى البنية الأساسية للدولة والمجتمع العربى الإسلامى المعاصر . هذا التجاور الذى يجعل الفكر الدينى السلفى الراهن يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها علمانية ، ويجعل بعض تيارات الفكر العلمانى المعاصر يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها ثيوقراطية . وقد فات الفريقان كلاهما أن العلمانية كالثيوقراطية مجرد عنصر فى بنية أكثر شمولا ، وأن مظاهر إحداهما لا تبدو فى الصيغة القانونية وحدها ، بل فى جملة القيم والأنساق المعرفية وضوابط السلوك الفردى والجماعى والمؤسسى .

فى هذه الحال نقول إن النظام العربى المعاصر ليس علمانيا فى الجوهر . وعلامات الثيوقراطية يمكن الإشارة إلى أهمها على النحو التالى:

(١) جميع الدول العربية ، باستثناء لبنان ، تنص فى صدر دساتيرها على أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، وأحيانا يضاف دين رئيس الدولة ، وهو ـ باستثناء لبنان أيضا ـ الإسلام ، وغالبا يضاف أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع . وأحيانا لا يكون هناك دستور بإعتبار أن القرآن هو النص التشريعى الوحيد كما هو الحال فى السعودية ، أو أنه "شريعة المجتمع" كما هو الحال فى ليبيا . وبالرغم من أن الدولتين تختلفان فى اللافتات ، فإنهما يتوحدان فى البنية الأساسية حيث تنعدم الأحزاب السياسية فيهما .

(٢) جميع الدول العربية لا ينفصل فيها الدين عن بقية المواد الدراسية فى مختلف مراحل التعليم .

(٣) فى جميع الدول العربية دار للإفتاء وأحيانا مؤسسة رسمية كالأزهر فى مصر ومجمع البحوث الإسلامية فى السعودية.

(٤) وفى جميع الدول العربية لا ينفصل الدين عن بقية المواد الإعلامية فى أجهزة البث الإذاعى والتلفزيون والصحافة . وتحتل المواد الدينية حيزا كبيرا إذا قيس بالمواد العلمية والثقافية والترفيهية .

(٥) ويقوم النظام اللبنانى الذى لا يعترف بدين ما للدولة على أساس التوزيع الطائفى للمناصب السياسية والوظائف الكبرى للدولة .

(٦) وتصل السلطة الدينية فى الكثير من الأقطار العربية إلى حد وقف العمل أثناء الأذان وأوقات الصلاة .

(٧) وفى جميع البلاد العربية أيديولوجية دينية شعبية راسخة تختلط فيها نصوص الكتب الدينية بالتاريخ الاجتماعى للمسلمين بالخرافات المنحدرة من عصور الانحطاط . وتشكل هذه الأرضية الأيديولوجية مناخا جاهزا لإستقبال وتدعيم التيارات الدينية السياسية . وتشكل أيضا عائقا فى بعض الأحيان يحول دون التطور والتقدم ، ويقيم التعارض مع أية بادرات تنسجم ومنجزات العلم .

(٨) وفى الحالة الوحيدة المعروفة باسم البورقيبية اتخذت إجراءاته «العلمانية» سمات التبعية للغرب والإستفزاز المتعمد للشعب ، واقترنت بالدكتاتورية.. الأمر الذى مهد المناخ الاجتماعى والسياسى لإستقبال السلفية الدينية والتحمس لخطابها. ومع ذلك لم يجرؤ بورقيبة على إتخاذ قرار بالمساواة فى التوريث أو الزواج المدنى .

(٩) وفى أغلب البلاد العربية اضطهدت التيارات اليسارية المختلفة إضطهادا لم يسمح لمشروعها ـ ومن ضمنه العلمانية ـ أن يرى النور .

(١٠) وفى الأقطار ذات الرايات القومية أو الإشتراكية كانت الطائفية أو القبلية هى البنية الاجتماعية للنظام الذى فقد المصداقية بانحيازه الفعلى للروابط الدينية والمذهبية على حساب الدعوة المعلنة إلى الرابطة القومية أو الرابطة الاشتراكية .

وعلى هذا النحو لم تكن هناك علمانية عربية فى أى وقت . وإنما كانت هناك أوتوقراطية عسكرية أو أوتوقراطية دينية ، وقد تتوحد الإثنتان . والإستثناءان الوحيدان ـ لبنان وتونس ـ شوهت الأول الطائفية المعلنة ، وشوهت الآخر الدكتاتورية المدنية إن جاز التعبير عن حكم " الشخصية التاريخية " رمز الإستقلال الشكلى والقيادة الكاريزماتية .

فالنظام العربى المعاصر يتكون ـ بعد التحرر من الإستعمار القديم ـ من حكم أبوى ونظام بطريركى ، يقوم جزء منه على أساس انتساب الحاكم إلى السادة الأشراف من أهل الرسول الكريم . والحكم فى هذا الجزء وراثى غير مقيد بالدستور ، وإنما البيعة أو إمارة المؤمنين هى ركيزة السلطة . ويقوم جزء آخر على رموز الإنقلابات العسكرية التى لا تغادر السّلطة إلا بالموت الطبيعى أو القتل أو الإنقلاب العسكرى من جديد . والجزء الضئيل الهامشى الذى يقوم على أساس الحزبية أو الانتخابات سرعان ما يتحول إلى حكم القبيلة أو الطائفية أو الكتيبة المسلحة . وهكذا يلتقى النسيج الاوتوثيرقراطى للدولة العربية المعاصرة بهذا النسيج نفسه فى المجتمع : العائلة ، العشيرة ، القبيلة ، الطائفة ، المذهب ، الدين . ومن ثم يتطابق حرفيا المحتوى الاجتماعى للسلطة الأوتوثيوقراطية فى الدولة (النظام السياسى)

والمجتمع (سلطة الرأى العام ، وسلم القيم المعيارية ، والعلاقات الاجتماعية). وتنخفض قدرة أنماط الإنتاج ووسائله على تغيير القيم والعلاقات الاجتماعية، فلا تتحول مثلا من المجتمع الزراعى إلى المجتمع الصناعى الحديث بمعدلات وكيفيات يمكن معها القول بأننا "نتطور" من قيم متخلفة إلى علاقات إنتاج متقدمة . إننا لم نمارس الإبداع الصناعى ، بل نقلناه دون إيمان كبير بمحتواه العقلانى . لذلك لا تؤثر فينا نتائجه بالقدر الذى أثرت به فى غيرنا من مبدعى الحضارة الحديثة والمنتجين لأنظمتها فى الفكر ومنظوماتها فى القيم . ولذلك نفاجأ أحيانا بمجتمع سبّاق إلى منتجات الحضارة الغربية كالمجتمع اللبنانى ، وهو من طلائع النهضة العربية الحديثة، وإذا به خلال الخمسة عشر عاما الماضية يثبت أنه ما يزال فى العمق مجتمع طائفى ، مذهبى ، عشائرى ، دموى ، حتى وهو يرفع عاليا رايات الليبرالية والعلمانية. ونفاجأ أحيانا أخري بمجتمع سبّاق إلى "الإشتراكية العلمية" كالجنوب اليمنى ، جمع بين الأصل القومى العربى والماركسية ـ الأب والأم للعلمانية العربية ـ فإذا به فى التطبيق مجموعة من القبائل المتناحرة كأجدادها ، والدموية حتى النخاع . الرؤساء يأكلون بعضهم بعضا ، واللجان المركزية تُصفّى نفسها بنفسها . والحرب الأهلية هى حرب القبائل ، أيناها من الإدعاء القومى العربى فضلا عن الإدعاء الماركسى ؟ . إن الفجوة الواسعة بين الإدعاء والواقع لم يملأها فى المثلين سوى الدم اللبنانى والدم اليمنى . وليست هذه سوى الثيوقراطية الراسخة فى عمق الأعماق ، سواء كانت شريعة مباشرة أو مؤسسات ضاغطة أو علاقات وقيم اجتماعية أو أيديولوجية شعبية سائدة وصامدة رغم المتغيرات المادية والهيكلية فوق السطح .

وبالإضافة إلى الجذور الغائرة فى أرض النظام العربى المعاصر (بدءا من النشأة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المشوهة للبرجوازية ، وانتهاء بالمعادلة التوفيقية للنهضة التى لم تعرف الإحياء لحضارة قديمة ولا التواصل مع حضارة وسيطة ولا التفاعل مع انجازات الآخرين) فإن هزيمة ١٩٦٧ للناصرية وأشباهها كانت فى واقع الأمر لأرقى مراحل النهضة. كانت الناصرية قد وعدت بمبنى جديد للنهضة يقوم على ثنائية جديدة هى "القومية العربية والعالم" بدلا من الإسلام والغرب . كانت القومية

العربية فى المفهوم الناصرى تتضمن الإسلام لتأصيل الوحدة القومية ، وكان العالم فى المفهوم الناصرى يتضمن العصر وفكره وتراثه الإنسانى . ولكن الثنائية الجديدة اعتمدت على التوفيق أيضا ، وليس على التركيب الذى كان يتطلب إبداعا جديدا للديمقراطية واستقبالا جديدا للقوى الاجتماعية القادرة وحدها على صنع " الثورة الثقافية " التى تحلّ مكان النهضة . لكن الناصرية اكتفت بتشييد المدخل النظرى ولم تستكمل البناء الواقعى . لذلك فحين سقطت المحاولة كان الأمر هزيمة نهائية لأرقى مراحل النهضة . ولما كانت هذه الهزيمة تعنى ضمنا غياب البديل " الثورة الثقافية الشاملة " ، فقد كان البديل الجاهز هو الثورة المضادة ، وفى مقدمتها أكثر اتجاهات الفكر الدينى السلفى ثيوقراطية . وقد تسللت الثورة المضادة من منافذ عدة فى طليعتها غياب الابداع الديموقراطى وتغييب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة والمستقبل ، والفجوة بين الواقع والشعار ، والإعتماد على المعالجات الأمنية لمسائل الفكر والتنظيم الثيوقراطى ، وانعدام القدرة لدى الطبقات أو الفئات المستفيدة فى القطع البنيوى مع الخصوم . ولأسباب عديدة كان مركز الثورة المضادة فى مصر - كما كانت لأسباب ذاتها مركزا للثورة - ولكنها فى الحالين كانت تؤثر سلبا وايجابا على بقية أنحاء الوطن العربى .

وهكذا كان أول إنجازات الثورة المضادة الإنفتاح على السلفية القديمة والجديدة ، ودعمها فى مواجهة القوميين والديموقراطيين والماركسيين . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتعاظم المد السلفى ، وأن يعض اليد التى فتحت له أبواب السجون ، ورفعت شعار " العلم والإيمان " . كانت تقصد الغرب بالعلم، والإسلام بالإيمان . مرة أخرى الإسلام والغرب ، ولكن الزمان كان قد تغير . كان التوفيق الهش بين الطرفين قد ذاب فى هزيمة ١٩٦٧ ، وغاب تماما أثناء الطيران إلى القدس المحتلة فى ١٩٧٧ ، وانتهى الأمر بدخول القوات الصهيونية بيروت ١٩٨٢ . وانتحر أكبر شعراء لبنان وأحد أبرز الشعراء العرب فى اليوم الثانى من الغزو ، خليل حاوى الشاعر المسيحى القومى العربى ، انتحر دلالة على أن دائرة الهزيمة قد اكتملت فى خمسة عشر عاما ، فلم تكن الهزيمة عام ١٩٦٧ ولا غزو بيروت عام ١٩٨٢ حصارا عسكريا ، وإنما كانت الدائرة - سقوط النهضة - قد اكتملت وانغلقت وشكلت حاجزا نهائيا بين ما كان وما سيكون . وقد تداعت الأحداث من مصر إلى

بقية أقطار الوطن العربى ، بالإنتشار السياسى والإرهابى للسلفية الراديكالية التى انتهى المطاف ببعض أجنحتها إلى برلمانات بعض الدول العربية ، وإلى الشرعية السياسية ، المنظمة أحيانا .. بالرغم من العنف المسلح الذى مارسته أجنحة أخرى فى شوارع القاهرة ودمشق والجزائر وتونس . ومن ناحية أخرى تداعت الحوادث بدءا من مقاطعة مصر فى قمة بغداد ١٩٧٨ إلى عودة مصر لجامعة الدول العربية عام ١٩٨٩ مرورا باعتراف منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل ، واستئناف العلاقات الدبلوماسية بين أغلب العرب ومصر وموافقتهم الجماعية على اعتراف منظمة التحرير . وهو بالطبع يختلف عن إعتراف السادات ، لأنه يتزامن مع استمرارية الإنتفاضة وإعلان الدولة الفلسطينية وإعتراف نسبة عالية من المجتمع الدولى بها . ولكن هذه الأحداث لم تكن فى جوهرها العميق أحداثا سياسية فقط ، وإنما كانت فى الوقت نفسه أحداثا فكرية كبرى ، تتصل بمفهوم الهوية القومية من ناحية ، وتتصل من ناحية أخرى بالموقف من الأساس الدينى لنشأة الدول . ولم يكن كلا المفهومين بعيدين عما جرى فى لبنان من حرب أهلية ذات طابع طائفى أعلنت بعض قواه عن تحالفها مع إسرائيل وتدرجت القوى الأخرى فى إقامة علاقات عملية مع هذا " الكيان الصهيونى العنصرى " كما كان يسمى ، وكما استطعنا فى الماضى أن ننتزع تصريحا بهذا المعنى من الأمم المتحدة . ولم يكن كلا المفهومين كذلك بعيدين عما جرى فى مصر من أحداث طائفية رأت فى الصلح مع ؛ أعداء الله " عدوانا على المسلمين ، لا بأس أن يدفع ثمنه المسيحيون المصريون باعتبارهم من " أهل الكتاب " . كان التفسير الدينى للصراع العربى - الصهيونى أبعد ما يكون عن التفسير الوطنى أو القومى ، فقد كان الصراع - عند أصحاب هذا التفسير - ولا يزال بين المسلمين واليهود . وعلى هذا النحو ، فإن وجود المسيحيين على خريطة الصراع لن يكون لمصلحة الإسلام، بالرغم من الموقف الرسمى للكنيسة المصرية بمنع الأقباط من الحج إلى بيت المقدس .

على أية حال ، فإنه إذا كانت الهزيمة عام ١٩٦٧ هى نقطة البداية لهذا المد الثيوقراطى المتعاظم ، فإن هناك أربع نقاط تحوُّل تاريخية قد أسهمت فى تحصين هذا المد وإطالة عمره ومدِّه بمختلف وسائل الحماية .

أول هذه النقـاط هو النفط أو الثروة النفطية الكبرى التى تلت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فقد إنفجرت هذه الثروة فى الأقطار التى لجأ إليها الإخوان المسلمون من الزمن الناصرى . وهو ذاتها الأقطار التى توهمت أنها تسلمت القيادة العربية بعد الهزيمة الناصرية ، وكان يهمها الإسراع بتحويل الأنظمة الوطنية إلى الوجهة التى طالما حلمت بأن تكون سمسار الوصول إليها . وهى أخيرا الأقطار التى هاجر إليها المصريون واللبنانيون والفلسطينيون والسوريون والتونسيون والمغاربة واليمنيون من القوى العاملة الفائضة التى تحتاج إليها التنمية فى بلاد النفط .

وقد كان من الطبيعى لهذه القفزة النفطية ـ داخل الدائرة المظلمة المغلقة على إحباطات الهزيمة المستمرة ـ أن تثمر نوعا من " العنصرية النفطية " لدى أبناء الأقطار المنتجة تقابلها " شوفينية وطنية " لدى العاملين فيها من أبناء الأقطار غير النفطية . وكان من الطبيعى كذلك أن ترعى الحكومات النفطية هؤلاء اللاجئين إليها تحت راية الإرهاب الناصرى أو البعثى للمسلمين الصالحين ، فاستطاعوا أن يحصلوا على الأموال اللازمة للنشاط السياسى داخل وخارج أوطانهم الأصلية . وهو النشاط الذى استطاع أن يؤسس بؤرا مسلحة . وتمكنت تلك الأقطار من التمويل المباشر بالتبرعات العلنية للحكومات أو للقطاع الخاص لبناء المساجد والمستشفيات والمدارس ودور النشر . وكان العاملون من الطبقات الشعبية ـ وبعض المثقفين ـ جيشا إحتياطيا لقيم المجتمعات التى عاشوا فيها ، حتى إذا عادوا إلى بلادهم نقلوا إليها عادات وتقاليد وأساليب حياة مواطن الهجرة .

وثانى هذه النقاط ، الإنفتاح . وهو يرتبط بالنقطة الأولى ، ولكنه يتجاوزها إلى وسائل الاستثمار . إن هذا الإنفتاح الذى يعتمد على التجارة الربوية القائمة على الإستيراد والتصدير والتهريب والخدمات يفتح الباب واسعا أمام مجتمعات الإستهلاك ، ويغلق الأبواب أمام الإنتاج الوطنى الواسع ، الأمر الذى يؤدى بمجتمعات التخلف إلى الإستدانة بغير قدرة على السداد ، وإلى الإنفجار السكانى الذى يعرض الشعور بالأمان ويجسم حالة اللامبالاة ، وإلى الإدمان على المخدرات المادية والعقلية من السموم البيضاء والسموم السوداء التى تعبر عن العجز فى مواجهة أعباء الحياة باللجوء إلى عالم الغيب أو عوالم الغيبوبة . ويخرج الشباب من الفقراء شاهرين سيوفهم

باحثين فى ظلام اليأس عن الحرية والعدل . وهم لا يرون السلسلة المعقدة من المولين للسوق السوداء والمحرضين على اليأس ممن يستغلون فقرهم ومحدودية تفكيرهم ويدفعونهم دفعا إلى تحطيم المعبد على رؤوسهم وعلى الآخرين . وقد كانت شركات توظيف الأموال وما تزال نموذجا على "الإنفتاح" الذى يستغل الطموحات المخرمة للثراء السريع والصياغات المنمقة لتبرير الحرام باسم الدين . ويقف بعض علماء الدين موقف الدعاة لهذه الإمبراطوريات التى تسرق عرق المواطنين المخدوعين والطامعين وتهرب بها إلى المصارف العلمانية غير الإسلامية التى يتعارض عملها كلياً مع إدعاءات الأباطرة عن الربا ، بل إن هذه المصارف يملكها من لا علاقة لهم بالإسلام من قريب أو بعيد . كان الانفتاح وسيظل فى بلادنا قناعا للتبعية ، وتسويقا لشعارات الثيوقراطية الجديدة .

وثالث هذه النقاط ، الحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة ، وخاصة فى لبنان . وبالرغم من أن الصراع اللبنانى فى بداياته الأولى كان صراعا اجتماعيا بين فقراء البحر والمزارع والأسواق والموظفين الصغار والطلاب والمعلمين وأحزمة الفقر حول العاصمة ، وبين أرباب البنوك والمخدرات والجاسوسية والدعارة وعملاء الترانزيت والسياحة والخدمات والشركات الأجنبية ، فإنه سرعان ما اكتسى هذا الصراع بالألوان الدينية والطائفية والمذهبية القانية.. ذلك أن تكوين لبنان فى الأصل لم يعتمد مبدأ المواطنة فضلا عن تكريسه وترسيخه عبر التفاعلات الاجتماعية التى تبلور القوام الوطنى ـ الطبقى . وإنما إعتمد مبدأ الطائفة . لذلك تحولت الحرب اللبنانية إلى مصدر للإشعاعات الطائفية الملوثة . وهى أيضا مرتبطة أوثق الإرتباط بالنفط والإنفتاح فى موازاة تطور الثورة المضادة لمصر (وفلسطين ولبنان باعتبارهما حلقتين ضعيفتين فى السلسلة العربية) والتوازى المحكم بين الإعتراف أو التطبيع الرسمى التدريجى مع الكيان الصهيونى وبين تعاظم المد السلفى الراديكالى . لقد بدأت الحرب فى لبنان عام١٩٧٥ عشية الاتفاق المصرى ـ الأمريكى ـ الإسرائيلى على فك الإشتباك الثانى فى سيناء ، وقامت اسرائيل باجتياح الجنوب اللبنانى بعد التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد . ثم كان الغزو الشامل للبنان عام ١٩٨٢ بعد التبادل الدبلوماسى بين مصر وإسرائيل بعامين . هل هذا التوازى فى مسيرة الأحداث من قبيل

المصادفات ؟ وهل من قبيل المصادفات أيضا أن يرتبط نظام النميرى فى السودان بتطبيق الشريعة الإسلامية والمساهمة المباشرة فى نقل الفلاشا (اليهود الأثيوبيين) إلى اسرائيل ، وتهديد الوحدة الوطنية السودانية بالتقسيم بين شمال وجنوب ، بسبب قوانين سبتمبر التى ترفع راية الإسلام ؟

ونصل إلى النقطة الرابعة ، وهي الدولة الشيعية الجديدة فى إيران. وأخيرا تحقق الحلم الذى هز العلمانيين أنفسهم فى جميع أنحاء العالم : ثورة شعبية يقودها رجال الدين ضد أقوى قلعة للطغيان الشاهنشاهى .

تجلت الحقيقة تدريجيا ، وإذا برجال الدين سرقوا الثورة من الشعب . وتحولت إيران إلى طاحونة دموية لا تقل بشاعة عن زمن الشاه محمد رضا بهلوى . وشنت الدولة الدينية فى ايران حربها على العراق ثمانى سنوات ، ارتكبت خلالها أفظع الجرائم بحقوق الإنسان . ولكنها بقيت نموذجا وإلهاما ومركزا لأخطر أنواع الفكر الدينى السلفى ، تدعم الشبكات الإرهابية الواسعة الإنتشار والمنظمات الدينية السياسية في مختلف أرجاء العالم وأساسا فى الوطن العربى ، ومصر فى موضع القلب .

كانت هذه النقاط الأربع ، بالرغم من هزيمة دعاوى إيران فى شن الحرب وسقوط أكبر شركات توظيف الأموال فى مصر ، هى الإطار العام لصورة العلمانية التى تزداد تشويها والثيوقراطية التى تزداد تعاظما فى الدولة والمجتمع على السواء .

ومن هنا أصبح البحث عن علمانية جديدة هدفا حضاريا ينقذ بلادنا من الإنقراض ولو بالسلب ، أى بزيادة الكم العبثى للوجود أو ما نسميه بالزيادة فى عدد السكان . هذه الزيادة قد تصبح بمعنى ما نوعا من الإنقراض .

ولا بد من أجل ذلك أن نقر سلفاً بإخفاق الأشكال الشائهة للعلمانية التى كانت أو ما يزال بعضها سائداً فى أقطارنا إلى الآن . وبالطبع ، فالخطاب هنا ليس موجها إلي الدولة العربية المعاصرة التى تعيش أيا كان موقعها الجغرافى أو العقائدى فى دائرة الهزيمة المغلقة .

يجب أن ننتبه فى البداية إلى أننا لسنا وطنا ليبراليا كالغرب المعاصر ، ولا نحن بالوطن الذى يشق طريقه نحو الاشتراكية . وفى الحالين ، فإن

العلمانية تتخذ معنى يتسق مع البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية . وليس بيننا من يفكر فى علمانية النازية والفاشية . ولكن قد يكون بيننا أحد اثنين : علمانى على الطريقة البورقيبية المأخوذة عن كمال اتاتورك ، وهى جزء لا يتجزأ من نسيج التبعية الصارمة للغرب . أو علمانى على طريقة " النهضة" التوفيقية التى انهزمت ، وحين أراد السادات بعثها تحت شعار " دولة العلم والإيمان " تأكدت الهزيمة .

نحن نحتاج إلى علمانية تسهم فى الاستقلال ، هى جزء من بناء الدولة القومية الحديثة .

ليست العلمانية ، بطبيعة الحال ، مبدأ ينطوى على الإطلاق أو التعميم ، بل هى مفهوم نسبى يرتبط تعريفه ومداه بالزمان والمكان .

وحتى الآن لم يثبت قط أن المسيحية أو الإسلام أو اليهودية قد أسست دولة تخلو من التمييز العنصرى وتحرص عمليا على إحقاق حقوق الإنسان بغض النظر عن اللون أو الجنس أو العقيدة . هناك فقط فى بعض حالات الكفاح الوطنى ، يمكن لأصحاب الإتجاهات الدينية أن يشاركوا فيها من منطلقات مختلفة ، كمشاركة الإخوان المسلمين فى حرب فلسطين حتى ولو كان المنظور الإسلامى هو أن الجهاد كان فى سبيل الله والإسلام . وكمشاركة رهبان وقساوسة أمريكا اللاتينية فى مناهضة الطغيان الحاكم ، حتى ولو كان المنظور الكاثوليكى هو " لاهوت التحرير " . هذه حالات فى "المعارضة " . أما السلطة فشىء آخر ، لم يثبت إلى الآن أن التداخل بين الدولة والدين ، لمصلحة الإنسان أو العدل أو الحرية .

وهناك فى الأوساط السلفية العربية الإسلامية من ينفى قطعيا أن تكون هناك دولة دينية فى الإسلام ، أو أن يكون لرجال الدين سلطة فى الدولة الإسلامية . والسجال النظرى فى هذه الأمور قد يتحول إلي لجاج لا يساعد على إبراز الحقيقة .

والحقيقة الاجتماعية للسلطة تقول أنه لا بديل للعلمانية فى جدول أعمال أى تغيير للحاضر من أجل مستقبل أفضل للعرب ، مسلمين وغير مسلمين .

ولكن العلمانية التى نبحث عنها لا نطاردها فى المجردات أو في الأطر المرجعية خارجنا . نستفيد من تجارب التاريخ ، نعم . ولكن إطارنا المرجعى هو واقعنا المباشر ، بكل سماته ومقوماته ومكوناته . وإطارنا كذلك هو حاجتنا إلى ثورة ثقافية شاملة لا إلى العلمانية وحدها .

هذه هى البوصلة إذن : علمانية لواقعنا ، وعلمانية كجزء من مشروع أشمل .

أما الواقع ، فهو بالغ التخلف والتحلل بكافة المقاييس العلمية ، ومن آيات تخلفه وتحلله هذا التمزق المعلن أو المسكوت عنه ، قوميا ووطنيا ودينيا وطائفيا وقبليا وعشائريا . وهو تمزق بنيوى من الجذور إلى الفروع .

والواقع أيضا هو سيادة القمع فى الخطاب السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهو القمع المتعدد المستويات والدرجات بدءآ من سلطة الدولة وانتهاء بسلطة العائلة أو العكس ، مرورا بسلطة الرأى العام والعقيدة الشائعة والتراث . ويرتدى هذا القمع عند الحاكم أو الأب أو المعلم أو شيخ القبيلة أو عالم الدين أو رئيس الحزب ثيابا دينية معلنة أو مضمرة .

والواقع كذلك هو التفاوت الطبقى الواسع الذى أفضي إلى شرائح ضيقة من كبار تجار العملة وكبار المقاولين وكبار تجار المخدرات وكبار المرتشين وكبار المختلسين وكبار تجار السوق السوداء وكبار السماسرة ، وكبار تجار الرقيق الأبيض وكبار تجار السلاح . وهى شرائح كونت طبقة كاملة غير منتجة من أصحاب الملايين ، وهرما كاملا من الطبقات والفئات والقوى الاجتماعية المطحونة والتى تزداد فقرا سواء بإفلاس الرأسمالية المنتجة عبر تصفية أعمالها الزراعية والصناعية وانضمامها إلى الطفيليين على الإنتاج أو تصفية أعمالها واستثمار أموالها فى البنوك أو تصفية أعمالها والإنضمام إلى الطبقات الأدنى ... جنبا إلي جنب مع تزايد نسبة البطالة سنويا والتضخم الدورى والعجز الفادح فى ميزان المدفوعات وتناقص الناتج القومى وانخفاض معدلات التنمية .

يصبح المشروع الأشمل لمواجهة هذا الواقع هو " الثورة الثقافية الشاملة " التى تتناول فى خطابها النقد الجذرى للأسس الهيكلية لهذا الواقع، والنقد الجذرى لأطروحاته الفكرية .

وخلال الربع القرن الأخير عرف الفكر العربى المعاصر قراءات نقدية لأيديولوجيات الواقع الوطنى بعد الإستقلال عموما وبعد إنفصام عرى الوحدة المصرية السورية خصوصاً ، وبعد هزيمة ١٩٦٧ على نحو أكثر خصوصية . ويمكن الإشارة إلى بعض العناوين الدالة :

(١) الايديولوجية العربية المعاصرة ، لعبد الله العروى .

(٢) الخطاب العربى المعاصر ، لمحمد عابد الجابرى .

(٣ و ٤) النقد الذاتى للهزيمة (و) نقد الفكر الدينى ، لصادق جلال العظم .

(٥) نقد الفكر القومى ، لإلياس مرقص .

هذه العينات من " النقد " الذى وجهه الفكر العربى المعاصر ، كان خطابا يتناول السلبيات والثغرات ، وليس " الجذور " أو الأسس العميقة لمشروعية الدولة الوطنية الحديثة . وكان العجز والإخفاق لهذا النقد فى تشخيص وتحليل اقتراح البدائل لهذه " الدولة " هو أن النقد كان يستهدف ملء الفجوات وليس القطيعة البنيوية . وهو لقاء موضوعى فى الجوهر مع الحكم العربى المعاصر . إنه اختلاف فى بعض التفاصيل ، ولكنه اتفاق فى المبدأ القطرى للدولة العلمانية ـ الثيوقراطية الهجين . أسباب ذلك أن هذا النقد ينتمى إلى خطاب النخبة التى ولدت على وجة التقريب بين عامى ١٩٣٠ و ١٩٤٠ فهى النخبة التى تربت وتكونت لحظة تأسيس الدولة الوطنية الجديدة ، وتداخلت مصالحها منذ البدء مع " الإستقلال " خاصة أنها قد خرجت فى غالبيتها من صفوف الشرائح المستفيدة من " الثورة " و " حركة التحرر الوطنى " والجلاء . هذه النخبة فى واقع الأمر هى التى أقامت الجسم البيروقراطى ـ التكنقراطى للدولة الجديدة ، وأضحت أسيرة الوعي الذاتى الذى يرى الأجزاء ولا يرى الكل . تماما كما حدث فى الأدب والفن حين تنبأ البعض بأن البيت آيل للسقوط ، ولكنهم جزء لا يتجزأ من أعمدة هذا البيت . وكان شعارهم بعد الهزيمة هو " استمرار الثورة " فالخيال لم يمتد بهم إلى آفاق ثورة جديدة .

هكذا لم يتساءل أصحاب هذه العينات من " النقد " النظرى أو الفنى عن مدى المشروعية فى أصل البناء ذاته . قالوا أن هذا الشيخ أو هذا

الليبرالى أو هذه البرجوازية الصغيرة أو هذا المرجع الغربى ، هو السبب . لم يخرج أحدهم من البيت ، من فوقه ومن أسفله ومن جوانبه ليشهد أنه لم يتأسس على الصخر فما أن أقبلت العاصفة حتي أطاحت به واقتلعته من الرمال التى شُيِّد فوقها ، لذلك كان لا بد من " نقد النقد " بوضع الأصول كلها فى صيغة سؤال دون تحريم مسبق أو تقديس لاحق .

لا يجوز مثلا الاكتفاء بنقد النصوص فى معزل عن التحققات التى وقعت حتى اعتلى أصحاب النصوص أو المؤمنون بهم وبها عروش السلطة . ولا يجوز أيضا التخصص فى نقد جزئية أو بنية فى معزل عن بقية الجزئيات والبنى : الدولة والمجتمع ، السلطة والشعب ، الحكم والمعارضة ، الثقافة والحرب ، الإعلام والسلام . ولا يجوز أخيرا التفرغ لطرف من أطراف الإشكالية معزولا عن بقية الأطراف التى (قد) تكون على بعض الصواب ، ولكنها مسؤولة عن (كل) الخطأ من جانب الآخرين .

ومعنى ذلك أن نقد الفكر القومى يتجاوز نقد زكى الأرسوزى وساطع الحصرى وميشيل عفلق وعبد الله الريماوى ومنيف الرزاز إلى نقد البنية الاجتماعية - الثقافية لهؤلاء الرواد ، وأصول تجاربهم المأخوذة عن الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية وفلسفة برجسون . ثم يمتد النقد إلى جوهر الوحدة المصرية - السورية التى تنازل فيها الحزب القومى العربى عن الديموقراطية ارضاء للقيادة الناصرية ، وتنازلت فيها القيادة الناصرية عن المضمون الاجتماعى للوحدة التى أمست فى التحليل الأخير " حاصل نفيين " فكانت الوحدة الإنفصالية ، وسجلت عريضة تأييد الإنفصال توقيعات دعاة - وبعضهم رواد - القومية العربية والوحدة . بل على هذا النقد أن يمتد إلى التجليات السلطوية والطائفية والعرقية للحكم " القومى العربى... ، وكيف تمرغت العلمانية فى الوحل ، إلى جانب الديموقراطية الذبيحة . ما علاقة هذه النتائج المأسوية الدامغة بالأصول العنصرية فى الفكر والتجربة الأوروبيين اللذين نهل منهما الفكر القومى العربى ؟ وما علاقة هذه النتائج بالعداء المضمر لليبرالية التى عرفتها علمانية الغرب الرأسمالى ، والعداء المضمر للإشتراكية التى عرفتها علمانية الشرق الماركسى ؟ وما علاقة ذلك بالفجوة الواسعة بين الشعار اللامع "وحدة - حرية - اشتراكية " أو " حرية

اشتراكية وحدة " وبين الواقع غير الوحدوى ، الدكتاتورى ، الاستغلالى ؟ هل لذلك علاقة بالإنتماء الطبقى لقادة الأحزاب والحركات القومية العربية ، أم أن له علاقة بوظيفة المثقف النخبوى فى جهاز الحزب (القومى العربى) أو أجهزة الدولة (القومية العربية) ؟ وهى الدولة التى لم تحقق الوحدة ولا الحرية ولا الإشتراكية ، بل ذبحت الحريات الديموقراطية وخنقت العدل الاجتماعى تحت هذه الرايات .

لم يُجب أحد فى نقده للفكر القومى أو الدولة القومية على هذه التساؤلات ، لأن قطاعا من "الجيل" كان جزءا لا يتجزأ من الوعى القطرى ، الاوتوثيوقراطى ، للحزب والدولة .

ولا نقد للفكر القومى ينفصل عن نقد الفكر "الإشتراكى " ، فكما أن الوحدة الإنفصالية قامت على أسس غير مبدئية تبرر الإذعان للدكتاتورية ، أسس براجماتية (ذرائعية) تنتفع من استبعاد "الآخر" سواء كان الآخر تيارا سياسيا أو قوى شعبية ، فإن "الإشتراكية" المزعومة أقبلت وأدبرت على أسس غير مبدئية تبرر هى الأخرى الإجراءات الدكتاتورية ، وتعبر عن احتياج انتهازى لصياغة التنمية التى لم تكن قط فى أى وقت تنمية اشتراكية أو طموحة إلى التحول الاشتراكى . وهكذا كانت "الاشتراكية الديموقراطية التعاونية " ثم "الاشتراكية العربية" وفى قول آخر "اشتراكية إسلامية" ـ وكلها منبثقة من واقعنا لا علاقة لها بفكر الآخر وتجاربه ـ إلى "الإشتراكية العلمية" فى الميثاق الوطنى المصرى ، وهو استخدام لمصطلح متداول فى غير مرماه الحقيقى ولا سياقه الطبيعى ... بل مجرد "لافتة " أخفت مقدمات الهزيمة . أين هو نقد الفكر " الاشتراكى " أو " التجربة الاشتراكية " التى تتناول ما هو أبعد من " البرجوازية الصغيرة " ، تتناول " الإحتياج " إلى الينابيع الدينية وشبه الدينية : عمر بن الخطاب ، عمر بن عبد العزيز ، ابو ذر الغفارى ، إلى آخر الرموز التى " تبرر " بعض الإجراءات الوطنية بفيض غامر من الإيديولوجيات الثيوقراطية . ولما تناقضت هذه الإجراءات مع الغايات المعلنة للسلفية الراديكالية ، لم يجرؤ النقد الموجه " للإشتراكيات العربية " أن يواجه الفكر الثيوقراطى فى عرينه ، وإنما إلتف من حوله ونازله فوق أرضه تحت رايات سلفية أخرى .

ما علاقة الفكر السلفى بالشعارات " الإشتراكية " للدولة الوطنية ؟ ما علاقته من حيث البنية الإيديولوجية " للثوار " والبنية الاقتصادية - الاجتماعية للسلطة ؟ ومرة أخرى لم يقدم لنا نقد الفكر " الإشتراكى " جوابا.

لذلك لم يقل لنا أحد لماذا ضاعت العلمانية من كلا المشروعين : القومى والإشتراكى ؟ ولا بد لأى مشروع جديد يحمل لواء الثورة الثقافية الشاملة من أن يتضمن الجواب من خلال النقد الجذرى للنص المكتوب والنص المكبوت والنص الذى تحقق وانهزم .

ولا بد لأى مشروع جديد يحمل لواء هذه الثورة من أن يطرح السؤال الذى غاب عن الخطاب النقدى المعاصر ، حول الليبرالية العربية . هل عرفنا الليبرالية أصلا ، أين ومتى وكيف ؟ إن الفكر القومى يفترض أن العلمانية من البنود الأساسية لجدول أعماله ، والفكر الإشتراكى يفترض أن العلمانية بالنسبة له كالروح فى الجسد . وقد ثبت بطلان هذه الدعاوى فى التطبيقات العربية ، فماذا عن الليبرالية التى لا تكتسب دلالتها فضلا عن مشروعيتها إلا إذا كانت العلمانية عمودها الفقرى ؟ دولة الاقتصاد الحر تفصل الدين عن الدولة تلقائيا . ولكن الذى حدث فى بلادنا أن الليبرالية الاقتصادية قد عاشت غالبا بمعزل عن توأمها الليبرالية السياسية ، وأنما قد عاشت عمرها فى ظل الإستعمار القديم أو الجديد ، وأنها عاشت أحيانا فى ظل نظام ثيوقراطى (الملكية المطلقة الوراثية التى تنسب نفسها إلى آل البيت) . وهكذا، فإن التشوه الذى أصاب أشباه وأشباح البرجوازيات العربية الممسوخة بدءا من مجتمعاتها المستقرة المتطورة وانتهاء بمجتمعات النفط التى ازدادت تشوها ، قد أصاب الليبرالية بالهزال والكساح ، حتى الليبرالية الاقتصادية أقعدها عن الحركة حين قتل مبكرا رديفها السياسى (التعددية الحزبية والإعلام الحر) ومنع أية بذور علمانية من التطور والتبلور والفعالية ، بغزل النسيج الاقتصادى الاجتماعى السياسى للدولة والمجتمع من خيوط السلطة الدينية سواء كانت حروف النص أو علماء الدين أو العائلة المالكة أو الجنرالات ، أو هؤلاء جميعا .

لم يطرح أحد السؤال الليبرالى بعد .

لذلك كان لا بد فى تقديم أى مشروع جديد للثورة الثقافية الشاملة من إعادة طرح الأسئلة القديمة والجديدة والمنسية والمؤجلة ، عبر جيل ورؤيا

يقفان بمواجهة الأطروحات السابقة للدولة الوطنية و "نقادها " . لا يقفان بالقرب ولا فى حالة تواز ، وإنما فى المواجهة . ومن النقد الجذرى سوف نتقدم قليلا إلى الأمام ، بعيدا عن الصور المأسوية لهزيمة الشعارات القومية والإشتراكية والليبرالية ، فكما أن بعضا من ألمع رموز الفكر الوحدوى تركوا توقيعاتهم للتاريخ على عريضة الإنفصال ، كذلك فإن بعضا من ألمع رموز الخطاب النقدى العربى المعاصر قد تحولوا إلى الإنتماءات الطائفية أو العنصرية أو السلفية التى عاشوا أينع سنوات أعمارهم وحققوا ذواتهم واكتسبوا مكانتهم فى تاريخنا الثقافى من خلال " نصوصهم " الناقدة لهذه الإنتماءات . هذا النكوص أو الإرتداد ، بالرغم من مأسويته ، فإنه يكشف الأصل البعيد لنقدهم الجزئى المبتسر المشوه ، وأسباب قصوره وهزيمته .

بعد هذا الحرث العميق للأرض التى نمضى فوقها ، علينا أن نواجه ذاتنا ــ هويتنا القومية . وقد تعرضت هذه الهوية لإضطراب شديد فى موازاة المد السلفى ، حيث ساد الإعتقاد بأن الأممية الدينية هى البديل الشرعى للإنتماء القومى ، وأن العلمانية تبعا لذلك بدعة غريبة ملحدة مضادة للإسلام. لذلك كانت نقطة الإنطلاق الأولى فى أى مشروع للثورة الثقافية الشاملة ، هى الذات الثقافية ـ = الحضارية (= الهوية القومية) . هذه النقطة تتكون من خصوصيتين ، الأولى هى القومية العربية ، والثانية هى تعريب الأقطار المفتوحة .

أما الخصوصية الأولى فتتمثل فى أن الإسلام كان أيديولوجية التوحيد القومى الأولى بين الشعوب والقبائل والعشائر حين تكونت منها نواة الأمة العربية التى امتدت جغرافيا وبشريا من المحيط إلى الخليج ، بينما بقيت شعوب اعتنقت الإسلام فى روابطها القومية المغايرة ، القديمة والسابقة على الإسلام ، والتالية له فى الوقت نفسه . وقد تعرضت الأمة العربية لإنقلابات متعددة من داخلها ومن خارجها استهدفت وحدتها السياسية فى دولة واحدة . ولكن الإسلام ظل عنصرا ثقافيا حضاريا قائما بالرغم من التمزق السياسى . وقد تمكنت المسيحية العربية باستقلالها عن الكنيسة الغربية من أن تثبت أهليتها وضرورتها لأن تكون عنصرا ثانيا يقوم فى البنية القومية بدور المصل الواقى من الطائفية وهمزة وصل بين التاريخ والمجتمع المتعدد وأحد أعمدة التوازن.

وقد تكونت الأمة العربية من أعراق وأديان ومذاهب وبيئات مختلفة ، فأضحت هذه النشأة التاريخية ميلادا حضاريا يفرض التنوع فى إطار الوحدة كمدخل للإنتماء إلى هذه الأمة . لذلك ، فإن التعددية الثقافية والحضارية جزء لا ينفصل عن البنية الأساسية للأمة العربية. وهى التعددية التى تدعم وحدة هذه الأمة إذا حضرت الصيغة الديموقراطية ، أما إذا غابت فإن التعددية تفضى إلى الانقسام والتشرذم. والأصول العرقية والدينية والمذهبية المختلفة لا تلتقى إلا فى إطار الندية والتكافؤ والمساواة فى الحوار وصنع القرار. إنه الإعتراف المسبق بإختلاف الأصول وتعدد الإجتهادات وتنوع المصالح. هكذا تصبح العدالة الاجتماعية تخطيطا اقتصاديا وسياسيا للديموقراطية ، يبتعد كليا عن ثباتية أية سلطة للنص أو المؤسسة أو الزمن . ليس من عصر ذهبى ولا من نص مقدس ولا من مؤسسة ذات حق إلهى فى التأويل أو التشريع . علاقات التوازن الاجتماعية ، ومؤشرات التغيير ، بما يعنيه ذلك من قوى إنتاجية وعلاقات إنتاج ، هو الذى يشرع ويقرر دون أية مرجعية للآخر فى الزمان (السلف الصالح) أو فى المكان (الغرب) . المرجعية الوحيدة ذات الشرعية هى مصالح المنتجين وتحديد قوى الإنتاج فى طريق التقدم .

ومن هنا ، فالإنصهار القومى التدريجى برفقة الإستيعاب العميق لمنجزات الحضارات السابقة على الإسلام والتالية له يفتح الطريق أمام الإبداعات الفلسفية والمنجزات العلمية بواسطة القطيعة المعرفية مع الماضى والمشروطة بالتواصل مع الحاضر . على هذا النحو يكتسب «تعريب الأقطار المفتوحة» مدلوله الحضارى العميق ، فلا تتناقض الوطنيات المصرية أو السورية أو المغربية أو اليمنية أو العراقية مع الذات ـ الهوية القومية العربية ، ما دامت هذه الهوية ترث الحضارات الوطنية وتسلِّم ضمنا بخصائصها النوعية المستقلة . حينئذ تقف هذه الوطنيات بمواجهة الدولة القطرية التى آلت ـ بالتفتت العرقى الطائفى ـ إلى إنتهاء . ولم يعد أمامنا موضوعيا ، سوى التحول السريع إلى دويلات قبلية أو مذهبية أو اثنية (عرقية) ، أو التحول إلى الدولة القومية .. فالحالة القطرية كانت مرحلة وسيطة تناسبت طرديا وعكسيا مع النشأة الاجتماعية لأشباه وأشباح البرجوازيات المشوهة الممسوخة الإنفصالية ـ رغم أية شعارات ـ فى ظل الاحتلال المباشر أو التبعية .

وبسقوط معادلة النهضة التوفيقية التى كانت عماد القطريات الوسيطة ، لم يعد هناك سوى الانفراط المحتم تحت راية الأممية الدينية ، أو التوحد القومى تحت راية الديموقراطية . هكذا تصبح العلمانية نسقا يكتمل ببقية عناصر الثورة الثقافية الشاملة ، ويغيب بغياب أى عنصر آخر . إنها المعرفة العضوية وليست ثقافة النخبة ، فحيث لا تعارض بين الوطنية والقومية ولا تناقض بين عناصر التكوين القومى ومن بينها الإسلام العربى والمسيحية الشرقية ، لا يكون ثمة تعارض بين العلمانية والإيمان الدينى دون توظيف لهذا الإيمان فى بنيان الدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية . هذا الإيمان أيضا يطبع الذاتية الثقافية والهوية القومية بأحد ملامح بصماتها دون تمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين ، وبدون تمييز بين المؤمنين وبعضهم البعض . ولا ضمان لذلك بغير إبداع الصيغة الديموقراطية التى تجعل من العلمانية قيمة معيارية يحتكم إليها الجميع على اختلاف أديانهم أو اتجاهاتهم السياسية .

ولا إبداع للصيغة الديموقراطية الجديدة بغير الإسقاط النهائى لرواسب التوفيق بين المتناقضات ، واستبدالها بأدوات " التركيب " بين مختلف عناصر الثورة الثقافية الشاملة . وإذا كانت الذات ـ الهوية القومية بكافة مقوماتها هى نقطة الإنطلاق ، فإن " العالم " بكافة مكوناته هو بنية الإتساق . لسنا هنا بإزاء ثنائية جديدة . وإنما نحن بصدد منظومة معرفية تعتمد على ثلاثة أطراف .

أولها وحدة التراث الإنسانى . لن يفيدنا من جديد " الإنتقاء " من تراثنا الدينى و " الإنتقاء " من منجزات الغرب ، فهذه الإنتقائية تمهد للتوفيق الهش بين المتناقضات التى حبلت بها وولدتها البرجوازيات الممسوخة . والبديل هو أن التراث " حركة وعى " تتطلب اكتشاف قوانينها المضمرة فى القيم والعادات والسلوك وأنماط الفكر . لسنا فى حالة استدعاء للماضى ، لأن التراث الذى نقصده هو التراث الحى فينا . ولسنا فى حالة استحضار الإيجابى ونفى السلبى من التراث ، لأن التراث حاضر ولا يحتاج إلى استحضار ، ولأن فرز ما ندعوه إيجابيا عما ندعوه سلبيا مستحيل ، بالإضافة إلى أن السلبية والإيجابية قيم نسبية تختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر ومن طبقة إلى أخرى . والتراث فى جميع أحواله بشرى من صنع أسلافنا وأسلاف أسلافنا ، ومن ثم فليس من مقدسات ، فعبادة

الماضى والإنغماس فى الغيبيات لا يضعان أيدينا على التراث ، بل على الأوهام العنصرية . أما أكتشاف القوانين المضمرة فى حركة التراث الحى داخلنا وخارجنا ، فإنها تضع أيدينا على مفاتيح التاريخ لأبواب الحاضر إلى المستقبل .

هذا التراث يتكون من البعد الاجتماعى الذى يصوغ التباينات بين الأفراد والجماعات والطبقات ، ومن البعد الوطنى أو القومى الذى يصوغ العقل الجمعى ، ومن البعد الإنسانى الذى يجعلنا بالانتساب إليه ورثة شرعيين لمنجزات الحضارة البشرية كلها ، وشركاء أصيلين فى عطائها حتى إذا تخلفنا زمنا عن اللحاق بركبها الصاعد . هكذا تسقط دعاوى السلفية المعاصرة فيما تسميه بالغزو الثقافى ، وما تدعو إليه من انكفاء على الذات فى أكفان الماضى . إن اكتشاف عالمية التراث الإنسانى جنبا إلى جنب مع البعدين الاجتماعي والوطني ، هو عملية الهدم والبناء اللازمة لوعينا بضرورة تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من الايديولوجية الثيوقراطية المتراكمة من أقدم الأزمنة . لذلك كانت العلمانية المقترحة فى الثورة الثقافية المقبلة أكثر شمولا من أن تكون مجرد تحرير سلطة الدولة من سطوة رجال الدين ، بل هى إلى جانب ذلك وغيره برنامج متعدد المراحل والجوانب والوسائل لتحرير البنية الاجتماعية ذاتها من السيطرة الثيوقراطية الموغلة فى التخلف ، الأمر الذى يستدعى حربا ثقافية وإعلامية واسعة النطاق ضد الشعوذة والخرافات.

وهو البرنامج الذى تدعمه - إلى جانب اليقين بوحدة التراث الإنسانى للحضارة المعاصرة - ثورة الإتصال والمعلومات التى يستحيل معها فى المستقبل المنظور أن نتعامل وإياها كما تعاملنا مع تكنولوجيا الإنقلاب الصناعى الأول والثانى ، أي بمنطق براجماتى (ذرائعى) يُخضع الانتفاع العملى بالتكنولوجيا لتبريرات النص المقدس . لن يكون ذلك ممكنا ، لأن آليات الثورة الإلكترونية فى الإتصال والمعلومات تصادر على هذه النفعية الإنتهازية بقدرتها غير المحدودة على الإختراقات المعرفية لجدران الصمت والصوت . بل إن جانبا مهما من تطورات أوروبا الشرقية الأخيرة يعود الفضل فيه إلى ثورة المعلومات والإتصال التى لولاها لما أمكن لهذه التطورات أن تتخذ هذه الأشكال والمضامين والمعدلات .

وهذا يقودنا إلى النقطة الأخيرة في بنية لقائنا " بالعالم " الجديد . ذلك أن هذا العالم لم يعد هو الذى كان قائما منذ ثلث أو نصف قرن . لقد تغيرت صورته ودلالاته ومحتواه ، ولم يعد ممكنا لمن يريد الحياة أن يظل خارجه . ومن بين أكثر المتغيرات تفجيرا للأطر والقوالب المعرفية القديمة ، هذه القوة الكاسحة لمبدأ حقوق الإنسان . وهي الحقوق التى تميز بين البشر أمام القانون ، وتضع أساليب القمع العنصرى أو الإضطهاد الدينى أو القهر الفكرى والسياسى فى مقام المحرمات . ولم يعد شعار " التدخل فى الشئون الداخلية " صالحا للحيلولة دون محاسبة الذين يهدرون حقوق الإنسان باسم الحقوق الإلهية أو الأعراف والتقاليد أو القيم الاجتماعية السائدة .

ولا مفر للعلمانية فى هذه الحال من أن تكون همزة الوصل الرئيسية بين الذات القومية والعالم ، فإذا شئنا السكنى الآمنة فى هذا الكون أصبح الإستقلال القومي مشروطا بالوعى الإنسانى ـ العالمى . وليس الوقوع تحت هيمنة جديدة للمركزية الغربية ، وإنما انخراط فى السياق الشامل للحضارة الحديثة . وهى الحضارة التى أصبح من المستحيل أن نكون عبئا عليها أو مستهلكين لها دون إنتاج ومشاركة حية فى همومها واهتماماتها . والبحث عن علمانية جديدة للعالم الثالث عموما ، والوطن العربى خصوصا ، يبدأ من الوعى القومى بعالمنا المعاصر وعيا نقديا وشريكا فى صنع المستقبل البشرى .

وليس من بطاقة انتساب إلى هذا المستقبل ، سوى المساهمة فى "تركيب" عناصر الثورة الثقافية الشاملة ، فهذا التركيب وحده هو الإبداع الحضارى .

القسم الثانى

القومية بين الطائفية والعنصرية

١ـ عروبة النخبة المصرية

يطمح هذا الفصل من مناقشة "مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى" إلى بلورة مجموعة من الأسئلة آن أوان طرحها : هل تعتمد النخبة المصرية آليات جهاز الدولة وحدها فى تصميم الرؤى وصياغة الإتجاهات الوطنية ، ومن ثم فهى تغير مسارات العمل الوطنى وفقا لإتجاه سلطة الدولة كلما تغيرت هذه السلطة ؟ هل كانت القومية العربية فى المرحلة الناصرية ـ على صعيد النخبة ـ سياسة أم أيديولوجية أم هوية ؟ هل من علاقة بين الرؤية النخبوية المصرية للهوية العربية فى الستينات وبين الإنقلاب الإقتصادى والاجتماعى والسياسى فى السبعينيات والثمانينات ؟ إن الجيل الثقافى المصري الذى بلغ أول السبعينيات الثلاثين أو الخامسة والثلاثين من عمره هو الذى بلغ الآن الخمسين أو الخامسة والخمسين ، ومن ثم فهو الجيل الذى تحمل أعباء الدعوة العربية نظريا وعمليا بين الخمسينيات والستينيات (الوحدة المصرية السورية ـ الإنفصال ـ التدخل فى اليمن ـ حرب ١٩٦٧) . وهو نفسه الجيل الذى تحمل أعباء الدعوات المضادة (مصر المصرية ـ الصلح مع اسرائيل .. الخ) .

على أية حال ، ففى مجال التحليل والمقارنة لا بد من ضبط القياس بحيث تظل مادة البحث وموضوعه فى إطار من النسبية التاريخية . أى أننا عندما نتناول "مفاهيم العروبة " فى الفكر الاجتماعى لبعض الجامعات المصرية (التى أفرزت جيل الثورة المضادة فى وقت واحد) . فإننا نجد أنفسنا سلفا أسرى لحظتين : الأولى هى الموقع الزمنى الذى ننطلق منه ، وهو حاضرنا الراهن ، والثانية هى الموقع الزمنى لذلك الفكر الجامعى المصرى ، وهو عقد الستينيات من هذا القرن .

والموقع الزمنى ليس مجردا ، وانما هو محتوى اجتماعى - ثقافى ، يقول إننا فى الوقت الحاضر نعايش انحسارا واضحا للفكر القومى العربى على صعيدى النظر والتطبيق ، بينما كانت الستينيات إحدى مراحل المد لهذا الفكر ، بالرغم من اشتمالها على نهاية الدولة العربية الموحدة : الجمهورية العربية المتحدة .

إن أرجع الإحتمالات الإحصائية تقول إن مادة "المجتمع العربى" قد دخلت برامج التعليم الجامعى فى مصر مع الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨ ، وأن هذه المادة قد بقيت دون تغيير هام ضمن المواد الأساسية فى أقسام علم الاجتماع حتى التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨ . أى أن ثمة مسافة تاريخية بين البداية والنهاية تبلغ عشرين عاما . هذه المسافة التاريخية تشارك مع عناصر أخرى فى صياغة القيمة المعيارية ، فنحن من بُعد تاريخى نرى "الحدث الثقافى" على نحو مختلف عن معايشة لحظة حدوثه.

ومعنى ذلك أننا فى إطار المسافة بين عام الوحدة المصرية السورية وعام كامب ديفيد ، نستطيع أن نلاحق مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى إنطلاقا من القيمة المعيارية التالية :

* إن هناك جيلا آخر تكَّون ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٥٨ و ١٩٦٨ وقد تأثر أيضا سلبا وإيجابا بأحداث تلك المرحلة التاريخية الممتدة من سقوط دولة الوحدة أو ما تواضعنا على تسميته بالإنفصال إلى سقوط النظام الناصرى أو ما توضعنا على تسميته بالهزيمة .

* إن هناك جيلا آخر تكون ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٦٨ و ١٩٧٨ ، وقد تأثر أيضا سلبا وإيجاباً بأحداث "أيلول الأسود" الذى خرجت فيه المقاومة الفلسطينية من الأردن ورحل جمال عبد الناصر وحرب ١٩٧٣ وحرب لبنان ١٩٧٥ واتفاقية فك الاشتباك الثانية على جبهة سيناء ١٩٧٦ وزيادة القدس المحتلة ١٩٧٧ وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد و الاجتياح الصهيونى لجنوب لبنان ١٩٧٨ .

* هذان الجيلان فى واقع الأمر هما جيل واحد من مرحلتين ، الأولى مرحلة التكوين والأخرى مرحلة الفاعلية . ونحن الآن فى صيف ١٩٨٩ أي بعد إحدى وثلاثين عاما من " الوحدة المصرية السورية" نراجع المفاهيم

القومية العربية التي تلقاها الجيلان المذكوران أو الجيل ذي المرحلتين في الجامعات المصرية من موقع تاريخي ـ اجتماعي ـ ثقافي ، علاماته الرئيسية هي : التفتت الطائفي اللبناني ، الإجماع العربي (الرسمي أساسا) على الصلح مع اسرائيل ، ترسخ الفكر القطري وتبريره من جانب التيارات "القومية" الحاكمة ، شيوع "العنصرية النفطية" في الفكر والسلوك العربي ، إزدهار "السلفية الراديكالية" من المحيط إلى الخليج ، تراجع الإزدهار النفطي وذبول فعاليته السياسية ، الأزمات الاقتصادية الدورية في الأقطار العربية غير المنتجة للنفط جنبا إلى جنب مع المزيد من التبعية لاقتصاد الإحتكارات الدولية .

ترافقت هذه العلامات التي تميز موقفنا التاريخي الراهن مع الشحوب التدريجي لمادة "المجتمع العربي" في التعليم الجامعي المصري ، بسبب الإرتباط البنيوي بين الثقافة والسلطة التربوية في المجتمع . ولكنها أيضا تطل عبر المسافة التاريخية بين المد والجزر ، على مضمون الفكر القومي السائد في تكوين النخبة الجامعية في مصر الناصرية . وهي إطلالة تحمل من إحدى الزوايا تقييماً موضوعيا لمفاهيم العروبة كما وردت في نصوص الفكر الاجتماعي الجامعي المصري . وهي النصوص التي استخدمت عدة مصطلحات تداخلت أحيانا مع بعضها البعض ، بحيث احتاجت دائما إلى الضبط وتحديد التمايزات . هذه المصطلحات هي : الوطن ، الأمة ، المجتمع ، القومية، الهوية . وقد استخلصنا هذه المصطلحات ومترادفاتها وتداخلاتها من النصوص التالية :

١ ـ كتاب "المجتمع العربي" للدكتور على عبد الواحد وافي ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة ١٩٦٦ .

٢ ـ كتاب "المجتمع العربي" للدكتور عاطف أمين وصفي ـ الطبعة الثالثة ١٩٦٩ في سلسلة "المكتبة الجامعية" عن دار المعارف ـ القاهرة . وقد جاء على الغلاف "قرر المجلس الأعلى للجامعات صلاحيته للتدريس بالجامعات" .

٣ ـ كتاب "المجتمع العربي" من تأليف أربعة أساتذة : أحمد عزت عبد الكريم ـ محمد عبد السلام كفافي ـ محمد محمود الصياد ـ عاطف وصفي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

٤ ـ كتاب "المجتمع العربى والإسلامى" للدكتور عبد الحميد بخيت ـ كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ـ سلسلة المكتبة الجامعية ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

* * *

تكتسب "الأمة" مشروعيتها عند الأساتذة الستة من علماء الاجتماع المصريين من "وحدة العُرق" التى يعبرون عنها تعبيرات مختلفة . وعن هذه الوحدة الأولى تتفرع الوحدات الأخرى ، كوحدة اللغة أو وحدة الجغرافيا أو وحدة التاريخ أو وحدة الاقتصاد أو وحدة الدين . هناك وحدة رئيسية ، هى وحدة الدم ، وحدة الجنس ، حتى عندما يؤكد بعضهم أنه ليس من دماء نقية أو أجناس خالية من آثار أجناس أخرى .

* يقول على عبد الواحد وافى "ينتمى معظم سكان هذا الوطن إلى جنس واحد هو الجنس العربى ، ويجرى فى عروقهم دم واحد هو الدم العربى (ص ٧٧ من كتابه) وهو نفسه الذى يقول فى موضوع آخر"إن الأجناس الإنسانية قد اختلط بعضها ببعض اختلاطا كبيرا فى العصور التى اجتازتها الإنسانية حتى لقد أصبح من المتعذر وجود مجموعة إنسانية تنحدر من جنس واحد" (ص ١١٦) . لا يفسر هذا التناقض سوى أن المقصود هو غلبة الدم العربى على ما عداه فى البلدان المفتوحة بعد الإسلام.

ولكن وحدة الجنس أو العرق تتخذ لنفسها تعبيرا آخر عند عاطف أمين وصفى ، فإذا كان وافى لم يحدد كيف جرى الدم العربى فى شرايين معظم سكان الوطن العربى ، فإن وصفى يقول "إن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم العصور موطنا لشعوب الأمة العربية" (ص ٩٧ من كتابه) . ويجد عبد الحميد بخيت تأصيلا سلاليا لوحدة الجنس حين ينفى كل شك قائلا "لا مراء فى أن الجنس العربى ينحدر من سلالة سام بن نوح عليه السلام ، وأنه أوسط الانساب" (٦٩ من كتابه) فيقترن العُرق هنا بالتوصيف القرآنى "وكذلك جعلناكم أمة وسطا" (البقرة ١٤٣) ، فالوسطية : عرقية ومقدسة وايجابية ، وتنفرد بها " الأمة" العربية .

غير أن هناك ما يشبه الإجماع على أن "الهجرات؛ السابقة على الإسلام والتالية له هى التى حملت معها "الدم العربى" إلي مناطق الهجرة .

يشير عاطف وصفى إلى "هجرات ضخمة من العرب إلى جميع أجزاء الوطن العربى الحالية ، وأهمها الموجة التى بدأت عام ٤٠٠٠ ق . م واتجهت إلى موقع العراق الحالى ، وربما إلى فلسطين وسوريا (ص ٩٦ إعتماداً على : محمود كامل فى "الدولة العربية الكبرى" ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٨ من ١٠٠ إلى ١٠٨) . ويضيف" وفى عام ٣٠٠٠ ق م خرجت طائفة عظيمة من عرب الجزيرة وهاجرت إلى مصر وامتزجت بأهلها . ثم جاءت موجة أخرى من العرب واتجهت نحو إقليم العراق فى الفترة بين عامى ٢٨٠٠ و٣٦٠٠ ق . م ثم تجاوزت حدود إقليم العراق وإلى سوريا وفلسطين ومصر أيضا . وقد كونت تلك الموجة حضارة بابل الكبرى .وحوالى عام ٢٠٠٠ ق. م حدثت هجرة عظيمة أخرى من العرب إلى سوريا ، وكانت نشأة الفينيقيين إحدى نتائج هذه الهجرة" (ص ٩٧ نقلا عن : محمد فريد أبو حديد فى "أمتنا العربية" ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦١ ص ٣٨) . وقد "اتصل (هؤلاء) الفينيقيون بشمال إفريقيا اتصالا طويلا ترك آثارا واضحة على أبجدية أهل البلاد" (ص ٩٧) ثم "خرجت من جزيرة العرب موجات هجرة أخرى ، كان من بينها الآراميون الذين أقاموا حول دمشق والهكسوس الذين حلّوا بمصر" (ص ٩٧ نقلا عن : محمد عزه دروزه فى "عروبة مصر فى التاريخ" ـ كتب قومية ـ القاهرة ١٩٦٠ ص ٨٣) . وينتهى المؤلف إلى أن "خلاصة القول أن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم العصور موطنا لشعوب الأمة العربية ، إذ خرجت منها هجرات كثيرة بدأت فى عصور قديمة ، وقد كان لتلك الموجات آثار عظمى فى إقامة حضارات ودول عدة فى الأقاليم المجاورة "(ص٩٧) . أما بعد ظهور الإسلام فقد أضحت الهجرات " أشبه شىء بعملية نقل دم من شبه جزيرة العرب إلى الأطراف النائية التى دخلت فى حكم العرب" (ص١٠١) . وقصدت أولى القبائل المهاجرة إلي العراق ، أما آخر الهجرات فكانت هجرة بنى هلال إلى تونس .

لا يختلف على عبد الواحد وافى مع فكرة الهجرة العرقية وسيادة الدم العربى على الأقطار العربية الحالية فيقول " كان الوطن الأصلى للجنس العربى محصورا فى بلاد نجد والحجاز واليمن وما يتاخم هذه البلاد ويقع على سواحلها . ثم أخذت موجات الهجرة تتتابع منذ عصور سحيقة فى القدم من هذه البلاد إلى البلاد الأخرى التى تدخل الآن فى نطاق الوطن

ـ ، وأخذ الجنس العربي ينساح في هذه البلاد ، وأخذ الدم العربي تبعا لذلك يمتزج بدماء أهلها " (ص ٧٧ من كتابه) . ويضيف " غير أنه لم يتح للدم العربي التغلب في صورة حاسمة على دماء هذه البلاد إلا بعد الفتوحات العربية الإسلامية . وذلك أنه بفضل هذه الفتوحات نزحت جاليات كبيرة العدد من البلاد العربية الأصل إلى البلاد الأخرى التي يشملها الآن الوطن العربي ، وأقامت هذه الجاليات بصفة دائمة في هذه البلاد الأخرى " (ص ٧٨) . ولكن وافي يقيم مثلثا "مقدسا " قاعدته الجنس أو العرق ، وضلعاه اللغة والدين ، فيرى أنه " بعد أن تحققت وحدة اللغة ووحدة الدين بين الفريقين ، فأخذت الدماء غير العربية تنصهر في الدم العربي وتذوب فيه، وأخذ هذا الدم يتمثلها ويهضمها شيئا فشيئا حتى هضمها هضما كاملا . ويرجع الفضل في ذلك إلى ما يمتاز به الدم العربي من خصائص ذاتية وقوة ونقاء ، فأصبح هذا الدم هو السائد في سكان هذه البلاد ، وأصبحت خواصه المادية والنفسية واضحة في تكوين أجسامهم ومناهج تفكيرهم العامة ومظاهر عواطفهم ووجدانهم " (ص٨ ٧) .

يشذ عن هذا الإجماع أحد العلماء الأربعة الذين شاركوا في وضع المؤلف الجماعي ، وهو محمد محمود الصياد الذي يؤكد أن موجات الهجره لم تكن من الضخامة بحيث تترك آثارا واضحة في سكان الأقاليم بصفة عامة" (ص ٢٢) ويضرب مثلا من مصر التي "عاش فيها منذ القدم شعب ينتمي إلى عنصر البحر المتوسط ويتكلم اللغة الحامية ... حتى جاءها العرب بالإسلام" (ص ٢٢) ، ويؤكد أيضا أن "إنتشار العروبة كان أبطأ من انتشار الإسلام نفسه" ، و "أن العرب لم يستقروا في البلاد التي فتحوها إلا بمقدار إختلف من جهة إلى أخرى ، فكان اكثر ما يكون في بلاد الشام لقربها من جزيرة العرب" (ص ٢٣) .

بإستثناء هذا الرأي ، فإن الإجماع منعقد للجنس أو العرق كمصدر لمشروعية وتمام تكوين "الأمة العربية" فهي أمة : ولدت في شبه الجزيرة العربية مكتملة التكوين ، ثم توزعت على منطقة جغرافية من المحيط إلى الخليج هي "الوطن" الذي تتمدد في قلوب سكانه مشاعر واحدة وفي عقولهم أفكار واحدة هي "القومية" التي تمنح الموالين لها لغة وعقيدة "الهوية" . وهذه بدورها تؤسس من خلال التاريخ والاقتصاد "دولة" تصوغ ثقافتها "المجتمع" من فكر الصفوة وممارسات الكتلة ـ القاعدة .

هذا هو تسلسل المفاهيم المنبثقة عن وحدة الجنس أو العرق ، مراجعها الأساسية هى : محمد دروزه ، محمود كامل ، محمد فريد أبو حديد ، ولكن المراجع شىء والأطر المرجعية شىء آخر . وقبل اكتشاف هذه الأطر لا بد من الإشارة إلى الأنساق الفكرية التى كونت "الذاكرة" وصاغت "المخيلة" وشيدت الجسر المنهجى بينهما .

١ ـ النسق الأول هو أن الأمة العربية ظاهرة غير تاريخية وغير اجتماعية ، فقد وُجدت هكذا تامة التكوين وكل ما حدث هو " تجليات " هذا التكوين غير الزمنى على غيره من التكوينات الزمنية ، فالأصل غير تاريخى والفروع مجرد انعكاسات وظلال .

٢ ـ هناك "عالم مثل" افلاطونى ـ مضمر فى هذا الفكر هو العروبة الأولى مصدر كل شرعية ، فدماؤها (السائدة أو النقية) هى التى كونت الأمة منذ الأزل ، وهى التى تكوِّن القومية وتمنح الهوية وتقيم الدولة وتحرك المجتمع . إنها إذن "المحرك الأول" حسب المصطلح الأرسطى.

٣ ـ العربى ليس هو الأول والأخير فقط ، ولكنه الأفضل دائماً . ولا يفصح الفكر موضع البحث عن سبب هذه الأفضلية ، ولكن الإشارة تكفى إلي اللغة حينا وإلى الدين حينا آخر . هذا هو المثلث المقدس ، فاللغة هى لغة القران الكريم والقرآن الكريم هو كتاب الله ، فهى لغة مقدسة لدين مقدس لأمة "وسط" هى "خير أمة أخرجت للناس" . والإلتباس النظرى بين الأمتين العربية والإسلامية لا يرد على الفهم الدارج والشائع .

بالطبع ، فإن المقولات الأساسية فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى لا تستند على العلم بأى مقياس .. فالذين تواضعنا على تسميتهم بالعرب فى شبه الجزيرة هم قوم نازحون من اواسط آسيا فى أرجح الإحتمالات ومن بلاد القوقاز على وجه الخصوص . ولم تكن دماء القادمين هؤلاء نقية على أى نحو ، وقد ازدادت اختلاطا بغيرها من القرن الإفريقى والقارة شبه الهندية من خلال التجارة والتنقل بل والغزوات والغزوات المضادة . ومن الطبيعى أن تتعدد روافد هذ "الدم" الذى يوصف بالعروبة قبل وبعد الإسلام . ولكن غير الطبيعى القول أن هذا الدم ـ الذى هو ليس نقيا من الأصل ـ قد تغلب على كل الدماء التى هاجر إليها أو فتح أقطارها ، وإلا لكانت هياكل البشر وسماتهم واحدة . وليس هذا صحيحا ، فمازلنا نستطيع تمييز اليمنى

من السورى واللبنانى من المغربى والتونسى من المصرى ، مما يرجع أن التفاعلات العرقية لم تنقطع فى هذه الأقطار ، وقد اتخذت التكوينات العضوية والاجتماعية والثقافية أشكالها المعروفة الآن من تراكم وتفاعل الوافدين والأصليين ، وأيضا تفاعل الوافدين مع البيئة الجديدة وأنماط الإنتاج الجديد . إن تصوير البيئات التى وفد إليها الإسلام وكأنها أرض خلاء قام أهل شبه الجزيرة بتعميرها أبعد ما يكون عن مبادىء التاريخ الأولية (والمفارقة أن الإسرائيليين يقولون الكلام نفسه عن فلسطين) . أما القول بأن شبه الجزيرة كانت تضم "شعوب الأمة العربية" فهو عدوان فظ وجهل غليظ . لقد هاجر بعض سكان شبه الجزيرة فعلا ، ولم تكن لديهم "رسالة" حضارية ، ولم يكونوا فاتحين عسكريين ـ قبل الإسلام ـ وإنما كانوا على الأرجح هاربين من القحط مرتحلين كبدو الصحراء . وامثال هذه الهجرات التى تسكن الأطراف قد لا تستوطن ، وإذا استوطنت فهى الطرف الأضعف الذى يمكن استيعابه من جانب حضارات عريقة فى وادى الرافدين وبّر الشام ووادى النيل وشمال أفريقيا . أما بعد الإسلام فإن دخول شعوب هذه المنطقة فى الدين الجديد حال دون التحول بالفتح إلى غزو بشرى ، بل إن سكان قطر ما كانوا يشاركون بعد إعتناق الإسلام فى فتح أقطار أخرى . ولو صدقنا كل ما يقال عن الهجرات العربية لكان معنى ذلك أن شبه الجزيرة قد أفرغت من أهلها ، ولتساءلنا عما إذا كان الأندلس بعد ثمانية قرون من الإقامة العربية الدائمة قد أصبح عربى الدماء .

إن العلماء المصريين قد بالغوا فى الإعتماد على مراجع هامشية ، ولم يستند واحد منهم على مرجع رئيسى في الموضوع .. ذلك أن الرؤية العرقية لوحدة الأمة العربية هي التصور المسبق الذى لم يُعْن أصحابه بالبحث عن *الأدلة العلمية الدقيقة . بل لم يكن هناك استدلال ، وإنما كان هناك "التقرير" الإنشائى المتحمس* . وهو رد فعل على الإنفصال الذى كان قد وقع قبل تأليف الأعمال المشار إليها ، يحجب من ناحية حقيقة الإنفصال كأنه لم يقع، ومن ناحية أخري يحجب الأسباب الحقيقية التى أدت إلى هذا الإنفصال ، ومن ناحية ثالثة يحجب المقومات الموضوعية لأية وحدة عربية .

أدت هذه الرؤية العرقية إلى اختيار لا شعورى بين "أمة" تقوم على وحدة الجنس ، وبين انعدام شرعية الوحدة العربية . أى أن هذه الرؤية أغلقت الباب ـ حين دمجت عمليا بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة ـ فى وجه

البحث عن المكونات الموضوعية الحقيقية والواقعية للأمة العربية ، والسبل الموضوعية القادرة على إنجاز الوحدة السياسية للعرب فى دولة واحدة . ولقد كانت الأمثلة الواقعية - ومازال - متوافرة فى العالم على التناقضات : كوريا أمة واحدة مقسمة شمالا وجنوبا ، ألمانيا أمة واحدة مقسمة شرقا وغربا . الاتحاد السوفياتى عدة قوميات وعدة جمهوريات فى دولة واحدة . يوغسلافيا عدة قوميات وعدة جمهوريات فى دولة واحدة . بريطانيا ، فرنسا، ايطاليا توحدت فى دولة قومية واحدة من أجزاء لا يزال بعضها يطلب الإستقلال أو الحكم الذاتى . الإنجليزية أو الفرنسية أو الأسبانية لغة أكثر من أمة ، وكذلك المسيحية أو البوذية ديانة أكثر من أمة . وداخل الأمة الواحدة تتعدد اللغات كما هو الحال فى سويسرا ، بينما هناك قارة كاملة تشتمل على عدة أمم يتكلم معظمها لغة واحدة ، كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية . لذلك فالقياس شبه معدوم ، وإنما الإطار المرجعى الوحيد الصالح فى حالتنا هو المواجهة الموضوعية الشجاعة للظاهرة القومية .

وقد اصطدم الأساتذة المصريون بواقع أو واقعة الأقليات ، فاختصروا تكوينها الثقافى فى اللغة أو الدين وقالوا إنها أقليات لغوية أو أقليات دينية ، وفى الحالين فإنها " ضئيلة " الحجم ، وتتكلم " العربية " وتعيش فى حضن العادات والقيم " الإسلامية " . ومن ثم فليست هناك إشكالية خاصة بالأقليات . وهذا التوصيف يتسق مع فكرة الجنس الواحد ، فليس من كلام عن الأقليات العرقية كالبربر والأكراد والأرمن . هذا الإلغاء للأقليات يتسم أيضا مع تصور تكوين الأمة وتكوين الدولة ، كما سنلاحظ بعد قليل .

* ما دام الجنس هو قاعدة المثلث المقدس لقيام الأمة التامة التكوين منذ البداية ، فإنه هو نفسه مصدر الشرعية للدولة ، أى الوحدة السياسية لجغرافية هذه الأمة . عروبة الدم تكفى لإقامة الدولة ويصبح الدم العربى إمتيازاً تراتبيا فى بناء هذه الدولة . إن طبقات الدم (ثم اللغة والدين) تحل مكان الطبقات الاجتماعية فى رؤية المجتمع القومى . الدولة القومية تستلزم مجتمعا قوميا بالمعنى الأقرب كثيرا إلى كيان القبيلة ، حيث التراتب الهرمى والبنية العرقية فى إطار كهنوتى عسكرى ينفى التناقضات خارج الجسم القبلى . ولذلك يقول وافى " إن وجود الأقليات لا ينتقص شيئا من القومية العربية ولا من وحدة الجنس العربى ، وذلك : لضآلة عدد هذه الأقليات ، ولأن هذه الأقليات فى طريق الذوبان فى الدم العربى ، ولن ينفك يذيبها فى عناصره حتى تختفى سماتها وتنقرض " (ص ٧٩) .

وعلى ذلك يرى أساتذة علم الاجتماع من المصريين فى الستينيات تداعيات الأمة العرقية ، الدولة العرقية ، فى مجتمع عرقى يقوم على الأسس التالية :

١ ــ اللغة : يقول عاطف وصفى (ص ١٨٢) أن اللغة " بمثابة روح الأمة وحياتها " . أما على عبد الواحد وافى فيقول إنه قد " تم النصر للغة العربية على اللغات (الأخرى) بفضل : الخصائص الذاتية للغة العربية نفسها . وذلك أن العربية كانت حينئذ أرقى كثيرا من هذه اللغات فى آدابها وثقافتها ، وأغزر منها فى المفردات وأدق منها فى القواعد وأقدر منها فى مجال التعبير عن مختلف فنون القول . وقد دخلت هذه البلاد وبين يديها تاريخ عريق وتراث ضخم فى قمته كتاب الله وحديث رسوله " (ص ٤٤) . ويضيف " ان الجاليات العربية فى هذه البلاد كانت تمثل الشعب الغالب والطبقة الحاكمة من الناحيتين السياسية والحربية " و " الشعب المغلوب يجنح إلى محاكاة الغالب فى مختلف شؤونه " ثم إنه " باللغة العربية كتبت جميع المؤلفات فى الإسلام وعقائده وشرائعه فى العصور الإسلامية الأولى.. وباللغة العربية يؤدى كثير من شعائر هذا الدين وعباداته"(ص ٤٥) . ولا ينكر وافى أنه توجد "أقليات لغوية" ، ولكنها لا تؤثر على وحدة اللغة " لضآلة هذه الأقليات ، ولأن معظم هذه اللهجات فى طريقها إلي الإنقراض " (ص ٤٨) . ونلاحظ أن المؤلف استخدم مصطلح اللهجة أربع مرات ومصطلح اللغة العامية ست مرات . وقال إن العامية يدعو إليها " شعوبيون مسيرون بالرغبة الآثمة في القضاء على أهم دعامة من دعائم الوحدة العربية والثقافية العربية" (ص ٥٣) . وهؤلاء الشعوبيون هم "أعداء العرب والعروبة وعملاء الإستعمار لتحقيق أغراضه الهدامة " . وفى الوقت نفسه فإن " اختلاف لغة الكتابة عن لغة التخاطب ليس أمرا شاذا حتى نتلمس علاجا له ، بل هو السنة الطبيعية فى اللغات ، ولن نجد لسنَّة الله تبديلا " (ص ٥٧) .

هذه التأكيدات لموقع اللغة من بناء الأمة العربية ، لا تفسر لنا لماذا لم تسيطر العربية على كل البلاد المفتوحة والتى كان بعضها يتكلم لغات أضعف من العربية بكثير ، بل إننا بعد أربعة عشر قرنا نجد أن الذين يتكلمون العربية ويكتبونها لا يمثلون أكثر من خمسة عشرة فى المائة من عدد المسلمين فى العالم . كذلك فإن التأكيدات المضادة للعاميات المنتشرة فى بلاد

العرب لا تفسر لنا كيف يمكن لبعض أعداء العروبة والأمة العربية أن يكونوا من أنصار العربية الفصحى وكُتابها ، وكيف تأتى لبعض الزائدين عن القومية العربية ومن أكبر حماتها أن يكتبوا فى العامية شعرا ونثرا نصوصا تنتمى حاضراً ومستقبلا إلى الثقافة العربية . وبالرغم من ذلك ، فإن المؤلف حين أشار إلى ازدواجية اللغة فقد أرجعها إلى السُنة الطبيعية إلى سَنة الله التى لا تبديل فيها . وهو تناقض مرير يكاد يشبه القول بأن الجنس هو أساس الأمة والقول أيضا إن القوميات لا تتكون من الأجناس . ولكن صياغة اللغة على هذا النحو تستكمل الرؤية العرقية التى تنفى أية لغات أو لهجات أخرى داخل القومية الواحدة ، وتستهين " بالأقليات اللغوية " بسبب حجمها الضئيل ، ولأنها ستذوب يوما . هذا المفهوم يفترض أن المجتمع القومى الشبيه بالجسم القبلى لا يعرف أية تناقضات لغوية قد تصوغ بدورها تناقضات اجتماعية . إن تراتبية السلطة الهرمية تجعل من " القمة الحاكمة " عنوانا وحيدا للأمة ـ القبيلة ـ وللدولة ـ المدينة ، وللمجتمع المغلق . دماء هذه القمة هى السائدة لأنها دماء الغالب ، ولغتها هى اللغة ، فإذا اختلف لسانها عن كتابتها ، فإنها حينئذ " سُنَّة الله " التى لا تبديل فيها .

٢ ــ الدين : وكما أن الجنس هو أساس الأمة العربية بالرغم من أن الأجناس ليست أساس القوميات (هكذا فى سياق واحد) وكما أن اللغة العربية هى روح الأمة العربية وحياتها بالرغم من أننا نتكلم عاميات لا حصر لها ، فإن الدين أيضا فى علم الاجتماع المصرى ـ فى ظل الناصرية ـ هو أساس القومية العربية بالرغم من أن القوميات لا تنهض على أساس الأديان (كما يقول الأساتذة دون أدنى انتباه للمفارقة) .

يذهب على عبد الواحد وافى إلى أنه " لا يخفى ما لوحدة الدين فى هذا الوطن من أثر فى دعم قومية أهله وتوثيق الروابط التى تربطهم بعضهم ببعض ، وذلك أن إتحادهم فى الدين يجعلهم من الناحية الروحية ـ وهى أسمى نواحى الإنسان وأهم خصائصه ـ أشبه شىء بصورة متكررة متشابهة قد خرجت من قلب واحد : وهذا هو أقصى ما يمكن أن تحققه عوامل المزج والتقريب بين الجماعات " (ص ٦٧) . و" يرجع الفضل فى انتشار الإسلام فى هذه البلاد وقضائه على الأديان التى كانت سائدة فيها من قبل إلى ما تمتاز به عقائده وشرائعه " (ص ٦٧) .

إذا كان الجنس هو قاعدة الأمة ، فإن ضلعى المثلث المقدس الآخرين ـ اللغة والدين ـ هما عماد القومية .

٣ ـ **القومية العربية** : " صورة من صور الوعى التاريخى للأمة " ، وأيضا " عقيدة وحركة . عقيدة راسخة فى الإيمان بالأمة وخصائصها الأصيلة الثابتة وطابعها المعين ، وهى حركة فعالة تهدف إلى جمع شتات الأمة والتأليف بين بنيها ، وتمكينها من التحرر التام والإنعتاق الكلى لتواكب ركب الإنسانية المتحررة " (وصفى ص ١٧٤ ـ ١٧٧) . ودعائم القومية العربية هى " وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة إلى الماضى فقط ، بل إنها حلقة متصلة متماسكة تشمل الماضى والحاضر " و " الأمة العربية برغم حدودها المصطنعة عاشت تاريخا واحدا " (ص١٧٨) . ويشير الباحث إلى ما يضيفه بعض الباحثين العرب من مقومات أخرى مثل وحدة المصالح الإقتصاديه ووحدة الأهداف ، واعتقد أن هذه المقومات تأتى فى المرتبة الثانية" (ص ١٨٢) .

وتتحول القومية العربية عند عاطف وصفى ـ كبقية زملائه ـ إلى عقيدة سياسية " تؤمن بالشعب كل الشعب وبالعمل الجماعى " وتحقيق " المجتمع العادل عن طريق التراضى لا عن طريق صراع الطبقات " وتؤمن " بالصالح العام وبعدم الاستغلال وبتدخل الدولة لحماية مصالح الأمة العربية . ولذلك تنادى بمحاربة الإقطاع والإحتكار والإستعمار العسكرى والإقتصادى " (ص١٨٥) . والاشتراكية العربية جزء من القومية العربية " لن تحيلنا إلي طبقات متصارعة" (ص ١٨٥) و" التقدمية فى الحقيقة ما هى إلا القومية العربية فى طابعها الحركى الحالى " (ص ١٨٦) . هذه القومية " محايدة بصورة ايجابية " (ص ١٨٦) . وللأمة العربية أهداف قومية هى التحرر من النفوذ الأجنبى (ص ١٨٧) والتعبير عن آمال هذه الأمة فى التكتل والوحدة " لإعادة مجد الأمة العربية القديم " (ص ١٨٨) ولتحقيق هذه الأهداف لا بد من التمسك بأسباب القوة العسكرية والاقتصادية " وعلينا أن نأخذ من الحضارات الغربية كل ما هو منسجم مع حضارتنا العربية ، ويجب أن نشجع عناصر تراثنا القديم التى تساعد على دفع عجلة التقدم إلى الأمام . وليس معنى ذلك أن ننعزل عن حضارات العالم ، وإنما أن ندرسها ونأخذ منها ما يصلح لنا ونترك العناصر التى لا تتفق مع تقاليدنا " (ص١٨٩)

وعلينا كذلك " الابتعاد عن العادات الغربية : الفردية والانانية والإختلاط بين الجنس وتقديم الخمر للضيف والرقصات الخليعة " (ص ١٩٠) . وفى المقابل لا بد من "التمسك بقيمنا العربية التى يجسدنا عليها المواطن الأوروبى والأمريكى : كالشرف وعزة النفس وحماية الجار والحرية والرجولة والمروءة" .

من الواضح أن مصطلح القومية العربية فى هذا السياق قد اتسع ليصبح كما دعاه أحد الباحثين انفسهم " بمذهب التحرر العربى ؛ . والمقصود هو التفسير الناصرى للقومية العربية كحركة سياسية وأيديولوجية الدولة التى يتعلم فى جامعاتها الطلاب هذا " البرنامج " .

والملاحظة الأولى على هذا التوصيف أنه ينفى القومية كهوية لكل عربى ويبقى عليها كايديولوجية وبرنامج سياسى إطاره المرجعى هو الميثاق الوطنى الناصرى وخطب واجراءات الدولة الناصرية . أى أن توصيف القومية لم تكن له علاقة بالفكر القومى العام أو الخاص . وإنما بالحركة السياسية لإحدى الدول العربية . ومن المفارقات المؤسية الإفتراض الكاريكاتورى بالقول إن المواطن الأوروبى والأمريكى " يحسدنا " على الحرية مثلا . ولكن جوهر المشكلة أن العلماء حادوا عن العلم ، وحولوا قواعد المنهج الاجتماعى إلى انشاء سياسى أجوف مما فتح ثغرة واسعة ينفذ منها الوعى الزائف الذى اصطدم فى الواقع الخارجى بالتحديات الكارثية فكان الإنحسار الشامل للفكر القومي والحركة القومية جميعا . وكان الجيل الذى " شرب " الوعى الزائف هو الذى شيد أبنية الوعى المضاد فى الاقتصاد والسياسة والتنمية والثقافة خلال العقدين الأخيرين .

٤ ـ **الوطن** : لقد وقع الأساتذة ، موضوع البحث ، فى أحبولة التبرير، حتى عندما وصلت الأمور إلى حدود الجغرافيا . حينئذ أمكن تصوير الشىء ونقيضه فى وقت واحد ، باعتباره عنصرا إيجابيا . هكذا لا تصبح الجبال الشاهقة أو الصحراء الشاسعة أو البحار من الموانع الطبيعية ، وإنما من الحسنات والإمتيازات . يقول عبد الحميد بخيت " إن التكوين الجيولوجى للوطن العربى ، كان له تأثير كبير وفاعلية ايجابية فى تنوع السكان وأساليب حياتهم ومعايشهم " (ص ١٩) . وهذه هى المرة الأولى التى يصبح فيها التنوع عاملا إيجابيا فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى حينذاك . لقد كانت " الواحدية " و " الأحادية " من المميزات الباهرة فى هذا الفكر . ولكن

الجغرافيا العربية تعتذر عن عدم مشاركتها فى هذا المهرجان ، فلا بد إذن من " إختلاف المواقع الجغرافية فى المناطق العربية ، مما يجعل من الضرورى لصالح سكانها أن يتحدوا فى إطار دولة واحدة "(ص ٢٢) . أى أن الاختلاف وليس التوحد ، أصبح ضرورة للوحدة السياسية . وعلى العكس من ذلك تماما يرى الأساتذة الأربعة فى كتابهم المشترك أن " الأرض العربية تمتد متصلة دون أن تكون هناك عوائق حقيقية تحول دون ترابط أجزائها " (ص ٣٥) فالوطن العربى " واضح الحدود ، الأمر الذى يكسبه مناعة ويبرز شخصيته القومية " (ص ٥٧) . ويعود وصفى لتبرير هذه النظرة حين يقول أن " الجبال الموجودة فى داخل الوطن العربى تحتوى على منافذ " (ص ٣٩) و " لا تعد الصحراوات العربية حواجز مانعه بين أجزاء الوطن العربى نظرا لوجود الكثير من الواحات ؛ (الصفحة ذاتها) . وهناك سبب لا يقل أهمية هو " أن التنوع فى البيئة الجغرافية يؤدى إلى نوع من التكامل ولا يترتب عليه أى تمزيق أو تنافر ؛ (ص ٤٠) و " لا توجد دولة كبيرة تفصل بين أجزاء الوطن العربى " (الصفحة ذاتها) .

تتميز جغرافية الوطن أيضا بأنه " أكبر من قارة أوروبا كلها " (وافى ص٥) وبأنها " قطعة من الأرض متصلة الأجزاء ، لا يفصل بين أجزائها فاصل طبيعى يعتد به ، ولا يوجد فيها مناطق تابعة لدول أخرى " (ص ٨١) ولهذه الوحدة آثارها على " وحدة الجنس العربى " . والجانب الديموجرافى له أثره كذلك على الجغرافيا السياسية فيقول الأستاذة الأربعة فى كتابهم المشترك " أن العدد الضخم من السكان قد يرفع من شأن الأمة فى الميدانين السياسى والاقتصادى " (ص ٦٦) ويقول وصفى إن " المجتمع العربى يتميز بقوة بشرية جبارة " (ص ٥) . وينتهى العلماء الأربعة إلى أن شبه الجزيرة التى وجد فيها " العنصر العربى للمرة الأولى " تجعل التاريخ العربى المشترك ، هو تاريخ الجغرافيا ذاتها الذى زاده الدين تأكيدا (ص١٠٣) . ومن ثم كانت " المنطقة العربية أوسط المناطق فى بقاع الأرض " (بخيت ص٦٩) .

هذا التصور للوطن قد اصطدم فى وعى " الأساتذة " ممثلى النخبة بوجود الكيان الصهيونى على الخريطة العربية فى هيئة دولة ، فكيف عالج المؤلفون هذه المسألة ؟ أجاب عبد الحميد بخيت بأن وجود إسرائيل فرضه الإستعمار " ولكن يقظة الجمهورية العربية المتحدة وسائر الشعوب العربية ،

وفرضها حصارا اقتصاديا على إسرائيل قد أخذ بتلابيبها ، ولعله بشيء من الدقة فى تنفيذ الحصار سوف يجعلها تختنق بدون عناء كبير "(ص٢٧). أما على عبد الواحد وافى فقد رأى " أن الله قد خيب آمالهم ، فلم يكن لهذا الدخيل أثر ما فى وحدة الوطن العربى " (ص ٨٢) ، وأن " هذا الدخيل ليست له مقومات الأمة ولا الدولة ولا الشعب " (ص ٨٣) ، وأنه " لا يجمع بينها أى جامع إلا إعتناقها لدين محرف مبدل لا يحترمه أهله ولا أثر له فى نفوسهم ولا سلوكهم " (ص٨٣) ، وإسرائيل " أشبه بجرثومة ضعيفة تسللت إلى جسم منيع " (ص ٨٣) وقد " كان وجودها سببا فى توثيق الروابط (بين العرب) وزيادتها قوة على قوة . وذلك أن العرب قد رأوا أنفسهم أمام عدو مشترك .. فقد أراد (الذين أوجدوا اسرائيل) أن تكون وسيلة للتفرقة وأراد الله أن تكون وسيلة للوحدة " (ص ٨٣) . ويتفق وصفى مع الآخرين فى هذا الرأى فيقول " أما عن إحتلال الإستعمار الصهيونى لبعض أجزاء فلسطين فهذا أمر عرضى زائل حتما . وقد ساعد على زيادة التعاون بين أجزاء الوطن العربى وعلى استيقاظ الأمة العربية ، وهذا واضح إذا قارنا بين حال العرب ، قبل وبعد الإحتلال الصهيونى " (ص ٤٠). أى أن حال العرب بعد هذا الإحتلال أفضل .

يسود هذه المجموعة الهائلة من التوصيفات للوطن أعلى درجات الإرتباك والتناقض والتردد . أما توصيف الكيان الصهيونى فيسوده الجهل بالمعلومات والعجز فى التشخيص وفقر المخيلة . والتفسير كامن فى أفعل التفضيل ، فالوطن هو الأول والأكبر والأفضل ، وُجد كالأمة كامل التكوين وكالشعب كامل الأوصاف ، يتصل كلاهما اتصالا مباشراً بقوة متعالية ، مفارقة للطبيعة ، ومن ثم فقد أصبح القدر الاجتماعى مقدورا على الإنسان ـ المجتمع ، وعلى القومية ـ الهوية . وليست الدولة سوى القبيلة ـ المدينة بعد مرحلة القبيلة ـ البادية .

* * *

إن مجموعة المسلمات الممنوعة من الظهور على السطح فى هذا الفكر الذى تَشكُّل إبان المرحلة الناصرية وبرز مفعوله فى المرحلة الساداتية هى :

أولا ـــ من الواضح أن هذا " الوعى " فى جانب منه هو رد فعل حاد على الإنفصال الذى كان يمكن أن يؤدى إلى فكر انفصالى مكشوف .

ولكن رد الفعل الرسمي ـ فالمؤلفات الجامعية في النهاية هي الصياغة الأكاديمية للفكر الرسمي ـ قد أخفى الفكر الإنفصالي المضمر والذى سيجد طريقه إلى العلنية المخففة بعد هزيمة ١٩٦٧ ثم العلنية المكثفة بمجيء السادات . كان الغطاء الرسمي اللآمع الذى يستر الفكر النخبوى المكبوت هو هذه العروبة العرقية غير البعيدة عن الفكر القومي العربى فى نقاوته الأولى وصياغاته الكلاسيكية . وهو الفكر الذى أسهم فى التمهيد للانفصال ، كما أنه الفكر الذى هزمه الإنفصال . إنه فكر " الوحدة الانفصالية " .

ثانيا ـ لماذا كانت هذه الوحدة الإنفصالية على الصعيدين الايديولوجي والإجرائى ؟ الصياغة السوسيولوجية للجواب هى مبدأ " الواحدية " المعلن فى تنظيرات " الأساتذة " لعروبة النخبة المصرية .. فقد احتاج تأصيل هذه العروبة إلى تأصيل الأمة العربية كأنها بدء الخليقة وكمالها ، والشعب العربى كأنه الشعب المختار ، والوطن العربى كأنه الفردوس الموعود . واحتاج هذا التأصيل إلى ربط الأمة بامتداداتها فى القومية والدولة والمجتمع والوطن ربطا اغلاقيا إن جاز التعبير عن الدائرة المقفلة المتصلة داخلها اتصالا سديميا مصمتاً والمنفصلة عن خارجها انفصالا سرمديا .

هذه الواحدية المطلقة فى الأصل والفروع هى الصدى الأيديولوجى المكثف لفكرة السلطة المطلقة وحكم الفرد ، على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والتربوية . سلطة الأب ، سلطة الذكر ، سلطة الكاهن ، سلطة الرئيس . دائرة السلطة المطلقة ، تقوم على الواحدية المطلقة والدائرية المطلقة، تصل بينهما التراتبية المطلقة . لذلك كانت العائلة البطريركية والمؤسسة الكهنوتية والإنضباط العسكرى ثالوث الجسم القبلى للأمة العرقية والحكم الأوتوقراطى والمجتمع الثيوقراطى . ولكن الذى يصلح لوحدة القبيلة في زمن البادية يصبح عنصرا مضادا لوحدة الدولة القومية الحديثة .

ثالثا ـ يتجسد " الأوحد " و " الأفضل " و " الأكبر " و " الأقوى " ـ وهو حكم قيمى معيارى بالإضافة إلى أنه حكم وصفى ـ فى القمع من ناحية والعنصرية من ناحية أخرى .. فمن أجل نفى المتناقضات أو التنوع لا بديل لإلغاء الإستقلال الفردى أو النقابى أو الحزبى أو الجامعى ، فالتمايز من سمات ما ندعوه الديموقراطية ، واحتمالات التغيير أو مقوماته من سمات هذه الديموقراطية أيضا .

لذلك كـان دمج السلطات رأسـيـا وأفـقـيـا ـ أى على مـسـتـوى الدولة ومـسـتـوى المجـتمـع ـ ووقف حركـة المؤسـسـات والأفـراد وإبقـاءها فى حـالة سكون ، يتطلب أمـرين فى وقت واحـد : ترسـيخ المجـتـمـع الأبوى الذكَرِى الكهنوتى فى بنية خالية من أنساق الحزب والنقابة والجامعة والصحافة ، هى بنية السلطة القمعية دون معوقات قانونية أو مؤسسية . وأيضا ترسيخ التكوين العنصرى للدولة القومية التى يذوب فيها الأفراد حتى ليصبحوا صورا أو نسخا " مكررة " من أصل واحد وحيد يحمل كل صفات التفوق التى يستعيض بها الفرد أو الطبقة أو النقابة أو الحزب عن المنبر المستقل «بالمجد القومى » الذى يتطلب نفى كل صـراع اجـتـمـاعى بين الطبـقـات والشرائح والفئات . إن الشعار اللامع هنا " وحدة الوطن " أو "وحدة الدولة " أو " وحدة المجـتمـع " هو الوعى الزائف الذى يطمس الفـروق والإخـتـلافـات والتنوع . ولما كان هذا الإطار السديمى المصمت إطاراً مصطنعا، فإن وعى «الوحدة الإنفصالية » ينفجر حتما بهذا الإطار عند أى اصطدام بحقائق التنوع والتمايز والصراع والاختلاف ، أو ما نسميه بحركة التغيير .

رابعـا ـ إن التصوير الغيبى لنشأة الأمة وتطورها ، وكذلك التوصيف القدسى للدولة ، جعل من العروبة والعرب والقومية العربية معجزات القدر واعاجيبه التى مُنح العربى إياها لأسباب مجهولة . إنها " معطيات " لا أثر فيها للإرادة الإنسانية من ناحية ، ولا لآليات التطور التاريخى ـ الاجتماعى من ناحية أخرى . وتغييب الإرادة والسياق التاريخى الاجتماعى هو نفى "ضرورى" لمبدأ الحرية الإنسانية ، باعتبار أن الوعى المطلق قد تجسد فى الحاكم (الأب الذكر ... الخ) العربى لا فى الدولة بمفهوم هيجل بل بمفهوم لويس السادس عشر . السلطان العربى هو الدولة المقدسة التى تتوحد "بالشعب " ، فلا يحتاج هذا الشعب إلى التفكير أو التخطيط أو الرقابة على التنفيذ ، وما عليه سوى أن ينفذ أفكار وخطط السلطان ، فهذا الأخير يفكر عنه وله ويخطط عنه وله . أما إذا تصادمت الضرورات مع هذا الوعى المطلق المتجسد فى الفرد ، فلا مفر من انفصام عرى هذه الوحدة التى تصورها أصحابها وحدة داخلية عضوية ، فإذا بها وحدة خارجية شكلية تلاصقت جدرانها بفكرٍ هشّ هو " الوحدة الإنفصالية " .

خامسا ـ إن السلطان فى فكر " الوحدة الإنفصالية " لا يتوحد مع التعدد ، لا مع الطبقات ولا مع الفئات ولا مع الشرائح ولا مع المستويات ، وإنما هو يتوحد مع كتلة واحدة هى " الشعب " أو " الأمة " من خلال الدولة التى تصبح معه دولة " كلّ " الشعب أو الأمة . لا يعى السلطان فى هذه الحال التناقض الكامن داخله ، فهناك قوى أو طبقات لها مصلحة أكيدة في الوحدة العربية . وهناك قوى أو طبقات أخرى تتعارض مصالحها مع الوحدة العربية . كيف يستطيع إذن أن يتوحد مع المصالح والمصالح المضادة ؟ الجواب هو الإنفصال الذى يدعم المصالح المضادة .

* * *

هذه الرؤية الفاشية بالمصطلح السياسى قد لقيت فى ؛ الواقع ؛ تقييما موضوعيا دقيقا: بانفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ والهزيمة أمام ؛ إسرائيل " التى سبق وصفها بأكثر الصفات ضعفا واستهانة ، فى العام ١٩٦٧ . إن تضخيم الذات فيما يمكن أن ندعوه بالنرجسية القومية ، والتهوين من الآخر فيما يمكن تسميته بالإستعلاء القومي ، قد أفضى إلى " انكسار " خطير فى عمق أعماق الشخصية العربية. ولذلك كان فكر النخبة المصرية ـ كنموذج عيني للنخب العربية ـ هو بالدقة فكر الهزيمة .

وهى الهزيمة التى لم تنته بخسارة الأرض أو الاقتصاد أو السياسة ، ولكنها الهزيمة العميقة الغور التى لم نشعر بهولها ربما إلي الآن ، فسوف تستمر لأجيال عديدة مقبلة تستنزف من الروح دما أسود . وهى على السطح مستمرة الفعل كأننا نعايش هزائم متلاحقة بلا نهاية : توسعت " إسرائيل " حتى إبتلعت كل فلسطين ، نشبت الحرب فى لبنان دون أن تلوح في الأفق المنظور أية خاتمة ، قام الحكم " الدينى " فى إيران ، ازدهرت السلفية

الراد يكالية من المحيط إلى الخليج . ازدهرت العنصرية النفطية . اتخذت القطرية كامل شرعيتها فى الجامعة العربية والمجالس الإقليمية .

هذا الواقع العربى المهزوم ، أو هذه الهزيمة المستمرة منذ الإنفصال لا منذ ١٩٦٧ فقط ، هى الرد الواقعى على فكر النخبة التى تكونت فى الستينيات . وهو الفكر الذى يستحيل معه أن يكون المواطن عربيا إلا إذا كان ناصريا بالمعنى الذى صاغته سوسيولوجية القومية العربية فى مصر قبل ربع قرن .

إن حضور الموقف الأيديولوجي للسلطة الناصرية جعل من الميثاق الوطني مرجعية ظاهرة ومن الدين مرجعية مضمرة ومن علماء الاجتماع مجموعة من الخبراء أصحاب أيديولوجية براجماتية (ذرائعية) يسهل بواسطتها الإنتقال من النقيض إلى النقيض خلال سبع سنوات تفصل بين غياب عبد الناصر وزيارة القدس المحتلة . حينئذ تصبح " القومية " دروسا للإمتحانات وليست ثقافة أو قناعة أو ــ وهو الأهم ــ هوية .

لقد كانت النتيجة الأولى لفكر النخبة المصرية حول العروبة هذا الإرتباك التاريخي الذي تعرفه مصر للمرة الأولى بحثا عن " هوية " وهو ارتباك ثقافي لا علاقة له بالتكوين الروحي لأغلبية الشعب المصري ، ولكنه الإرتباك الذي وفد مع فريقين : الأول هو فريق السلطة الساداتية الجديدة التي استعادت أطروحات ثورة ١٩١٩ في غير زمانها ولغير أهدافها . كانت تلك الثورة تنادي بأن مصر مصرية لها تاريخها الفرعوني المجيد وتاريخها الإسلامي العظيم . وكانت تقصد الإستقلال عن بريطانيا وتركيا في وقت واحد . وكانت المنطقة العربية كلها مجزأة تحت سياط الإستعمار ، فلم يكن لمثل تلك الثورة إلا أن تكون وطنية مائة في المائة . ولكن السادات ومعه شرائح " الإنفتاح " التابع للغرب ، نادوا بمصر ذات الآلاف السبعة من التاريخ ، مصر المصرية التي ترى في الدولة العبرية حضارة قديمة تزاملها بينما العرب قوم غير متحضرين (ولست استخد م هنا الألفاظ الساداتية القبيحة ، ولست أرد على الجهل المروع بالتاريخ) . من هذه الشعارات التي ساندتها النخبة الستينية ذاتها في مختلف أجهزة الإعلام والتعليم وبقية مؤسسات الدولة ، تكونت ملامح " هوية " قطرية للمصريين تضمر نفياً للعروبة والعرب واقترابا من إسرائيل والغرب . وفي إطار هذه الهوية الغائمة الملامح الغامضة التكوين كانت هناك التنويعات القائلة بحياد مصر أو بانتمائها إلى البحر الأبيض المتوسط أو بانتمائها الفرعوني ، إلى غير ذلك حسب التفسيرات المتعددة تعدد الشرائح الاجتماعية المستفيدة من هذا الإنقلاب (القومي) . وقد رافقت هذه " الهوية " دعوة إلى الليبرالية والتعددية الحزبية والفكرية والصحفية ، وكأنها نقيض الرؤية الفاشية لعروبة النخبة ذاتها في السابق. ولكن الذي حدث هو أن هذه الهوية البعيدة عن ايديولوجية « الوحدة الانفصالية » والتي منحت الإنفصال كامل الشرعية

التاريخية ، قد حفلت بأكبر حجم من القوانين الإستثنائية والقمع والإجراءات الفاشية التى انتهت باعتقال مختلف رموز المعارضة المصرية فى سبتمبر١٩٨١ وبمصرع السلطان بعد شهر واحد .

على الناحية الأخرى كانت هناك الجماعات الإسلامية أو تيارات الإسلام السياسى أو ما أدعوه بالسلفية الراديكالية ، وقد استعادت خصومتها الأزلية مع القومية عموما والقومية العربية خصوصا ، فأشاعت أفكارها حول الهوية الإسلامية على أنقاض الهوية العرقية ، واتهمت الفكر القومى العربى ــ وكان الأمر سهلا إلى أبعد الحدود ــ بالعنصرية. وكان من اليسير أن تعتمد على الإستخدامات المتعددة لمصطلح «الأمة» فى القرآن ، وكان من اليسير عليها أن تستشهد بالحديث الشريف " لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى " . ولم تكن الهوية الإسلامية إلا جزءاً من منظومة فكرية تختص بنظام الحكم ونظام القيم بحيث أن " الكل " يشكل بديلا شاملا لنظام " مصر المصرية " . وكان الفرق بين الإثنين كبيرا ، فالنظام الساداتى فى السلطة ، بينما السلفية الراديكالية فى المعارضة . كذلك زكمت روائح الفساد الحكومى وغير الحكومى فى ظل السادات الأنوف ، بينما أحاطت السلفية الراديكالية نفسها بحجاب الزهد والتقشف . ولكن سرعان ما أفصحت الهوية الإسلامية عن رؤيتها الفاشية وقمعها العنصرى الذى لا يقل طغيانا عن " همجية " السادات ، وذلك بممارسة القتل والحرق والتعذيب والإرهاب مع الذين يخالفونها الرأى اقباطاً ومسلمين . غير أن المفارقة المأسوية هى أن عنصرية المفهوم القومى للدين واللغة قد اسهمت ايجابيا فى الترحيب بالسلفية الراديكالية .

هكذا وقع الارتباك التاريخى بشأن هوية المصريين خلال العقدين الأخيرين اللذين هُزمت فيهما عروبة النخبة التى صاغها علماء الاجتماع فى الستينيات ، وإختلطت المفاهيم الرجراجة ببعضها البعض ، بحيث لم تعد هناك ــ لدى قطاع مهم من النخبة المصرية المعاصرة ــ رؤية واضحة للهوية التى تميزها أو تدافع عنها . وقد زاد من خطورة الأمر الإعتراف الرسمى من جانب مصر بالكيان الصهيونى كدولة وشعب مستقل فى الشرق الأوسط ، وهو الإعتراف الذى قوطع من جانب الأغلبية العربية أكثر من عشر سنوات . ولكنه فى موازاة الأحداث الكبرى التى سبق ذكرها (حرب لبنان ــ الثروة

النفطية ــ الجمهورية الإسلامية فى إيران) قد استطاع أن يفرض نفسه على النظام العربى المعاصر حتى بادرت منظمة التحرير الفلسطينية إلى الإعتراف المسبق بدولة عدوها التاريخى .

كان من أثر ذلك مضاعفة الإرتباك الكبير بشأن الهوية العربية التى حوصرت أكثر من أى وقت مضى لا بقوا ت الإحتلال الأجنبى ، وإنما بالوطنيات القطرية التى كرست شرعيتها فى مجالس التعاون والإتحادات الأقليمية .

لقد كانت الثروة النفطية فى ازدهارها وأفولها على السواء من العوامل التاريخية التي أسهمت سلبيا فى محاصرة الهوية العربية ، وذلك بسبب ما أفرزته من عنصرية جديدة هى عنصرية الفقر والثراء الأقليمى . هذه العنصرية النفطية جعلت من الجنسية القطرية امتيازا قد يعانى بسببه بعض أبناء البلاد أنفسهم ممن عاقتهم عن الحصول على الجنسية بعض الموانع الظرفية . أما بالنسبة لغير المنتمين إلى البلاد فقد رادفت فى وعيهم الباطن بين الجنسية والثروة ووضعتهم فى مرتبة أدنى من المواطنين "الإصلاء " وكأن النفط أغلى من العقل والخبرة والكفاء ة ، بل إن أصحاب هذه الميزات يبدون فى وضع " المدين " . وعلى الصعيد الثقافى تأخذ العنصرية النفطية مسارات معقدة من شأنها هذا الإنقلاب فى سلُم القيم الأدبية الذى نشهده فى مختلف وسائل الإعلام . ولكن العنصرية النفطية تصل إلى أقصى مداها على صعيد التأثير الاجتماعى المباشر فى الدول غير المنتجة للنفط سواء فى تغيير القيم والتقاليد والعادات وأساليب الحياة ، أو ــ وهذا هو الأهم ــ فى تشويه مفهوم الهوية وتشريد مقومات المواطنة .

وهو التشويه أو التشريد الذى يجد تأصيلا له فى الفكر الاجتماعى للنخبة حول العروبة حين عالجت موضوع الدين والأقليات اللغوية ، حيث تكلمت عن " القضاء " على الأديان الأخرى و " الإنقراض " للآقليات ، مما يشيع مشاعر الخوف ويجذرها فى نفوس هذه الأقليات ويشعل الفتن الطائفية ويذكى نيران الحروب الأهلية ، وهو الأمر الذى لم ينج منه لبنان والتاريخ الطائفى ولا مصر ذات التاريخ المضاد للطائفية .إن إبراز المواطن النفطى (أو الدولة ـ البئر) باعتباره مواطنا من الدرجة الأولى يساوى ابراز المواطن المسلم باعتباره أيضا مواطنا من الدرجة الأولى ، وكلاهما يساوى

ابراز المواطن العربي ـ بالنسبة إلى الكردى أو الأرمنى ـ باعتباره مواطنا من الدرجة الأولى . هذه المواطنة من الدرجة الأولى فى الأقطار العربية الفقيرة ، وهى الغالبية ، تدمج المواطن فى دائرة النرجسية القومية ليعيش فى غيبوبة المجد الوطنى والعظمة القطرية التى تخدر " وعيه " عن موقعه من حركة الصراع الاجتماعى والتحرر القومى والوعى الحضارى .

إن ايديولوجية « الوحدة الإنفصالية » و« السلفية الراديكالية » و«العنصرية النفطية » هى التى حلّت على أيدى النخبة مكان العروبة ذات الرؤية الفاشية والنهج العنصرى .

هذه النخبة التى تبلور قطاعها الجامعى المصرى فى الستينيات الناصرية كمجموعات من التكنوقراط التى انيط بها إعداد الخطاب القومى وصياغته ، هى التى تحولت فى زمن الإنحسار والهزيمة المستمرة إلى مجموعات من التكنقراط (مراكز أبحاث ـ مقاولات ايديولوجية ... الخ) لتنفيذ الخطاب القطرى ، الطائفى ، العرقى ، المذهبى . وهو خطاب التبعية الإقتصادية والسياسية للغرب ، وخطاب التبعية الاجتماعية ـ الثقافية للنفط . إنه الخطاب الأكثر قمعية وطغيانا من خطاب السلطة " القومية " السابقة التى كانت تجعل من وجود " إسرائيل " بركة من عند الله ، فإذا بالسلطة الوطنية الجديدة تضيف أنها بركة من عند الإنسان .

لقد انهزم الخطابان كلاهما ، الأول عمليا على أرض الواقع ، والثانى لأنه عجز عن حل مشكلة واحدة للقاعدة العريضة المعزولة كليا عن ثرثرات تلك النخبة ، فهى لا تشعر بأى " وجع " فى عروبتها ولا تشكو من أى ألم فى هويتها . ولكنها تحتاج ـ دون أن تفصح عن ذلك ـ إلى الخطاب الثالث الذى يشق عصا الطاعة على مبدأ " الواحدية " و " الدائرة المغلقة أو الكتلة المصمتة " و " الذرائعية " . يقوم هذا الخطاب على أساس الإرادة الإنسانية الفاعلة من ناحية ، والسياق التاريخى الاجتماعى من ناحية أخرى ، فهو يبطل مفعول المعجزة أو المحرك الأول أو المعطى الجاهز . إن إحلال مبدأ الإرادة الإنسانية يعنى استحضار الحرية الغائبة ، كما أن احلال مبدأ السياق التاريخى الاجتماعى يعنى فرز القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة من القوى التى لا مصلحة لها .

وفقا لهذا الخطاب فإن الاقتراح المنهجى الذى أراه جديرا ، لا بخلق نخبة جديدة أكثر استنارة عقلانية ، وإنما بإقامة الجسور بين هذه النخبة وقاعدتها هو البحث عن (وفى) ثلاث خصوصيات للأمة العربية .

* أولها خصوصية تعريب الأقطار المفتوحة ، من حيث أسلوب التعريب والتكوين الحضارى ـ الاجتماعى السابق على الفتح .

* والخصوصية الثانية هى الإسلام كايديولوجية لنواة الوحدة القومية الأولى ، فالعرب الأولون لم يكونوا أمة قبل الإسلام . وبعده شكلوا نواة لهذه الأمة التى ظلت فى صراع من أجل التكامل والتكوين إلى العصر الحديث . وقد كان الإسلام كايديولوجية ، إلى جوانب أخرى كالسوق وأنماط الإنتاج وطرق التجارة ، من العوامل الإيجابية نحو التوحيد القومى .

* والخصوصية الثالثة هى التعددية ، بدءا من تعدد الينابيع الفكرية إلى تعدد الأعراق إلى تعددية الجغرافيا .

بدءا من هذه الخصوصيات يمكن مراجعة الفكر القومى السابق مراجعة جذرية بعيدا عن الكهانة والتقديس والروح السلفية ، مساهمة من الوعى العربى الذى يتشكل الآن فى الخروج من الحصار المضروب حول الأمة العربية من ناحية ، والتغلب على الإنحسار والجزر الذى تعانى منه الهوية العربية من ناحية أخرى .

٢ـ ليس بحثاً عن هوية

فى وقت واحد أصدرت القاهرة كتابان أولهما " دراسات فى الحضارة" للويس عوض (دار المستقبل العربى ١٩٨٩) و " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " لميلاد حنا (كتاب الهلال ١٩٨٩) .والكتابان فى الظاهر يختلفان شكلاً وموضوعاً ، فكتاب عوض مجموعة من المقالات والمحاضرات وقد اتخذت قالباً سجالياً فغالبيتها حوار مع الآخرين حول معانى القومية والحضارة . أما كتاب حنا فهو قراءة لتاريخ مصر الوطنى فى خمسة فصول تضمها وحدة الموضوع .

ومع ذلك ، فإن الكتابين من حصاد السنوات العشر الأخيرة التى بدأت باتفاقيات كامب ديفيد . وكان من شأنها أن فتحت العديد من الملفات ، وفى مقدمتها ملف هوية المصريين .

وبالرغم من أن هذه " الهوية " كانت محوراً للشد والجذب بدءاً من الحملة الفرنسية على مصر وحكم محمد على مع بدايات القرن الماضى ، واستمرت حتى الحكم الناصرى ، فإنها لم تصل فى أى وقت إلى هذه الدرجة الساخنة من النقاش الذى عرفناه فى الثلث الأخير من السبعينيات وما تلاها من سنوات إلى الآن . والسبب أن الحوار لم يكن فكرياً خالصاً ، ولم يكن راهناً خالصاً ، وإنما كانت هناك " السياسة " و " التاريخ " . كانت هناك المشكلات المؤجلة من عصور مختلفة ، وكانت هناك المتغيرات التى استحدثتها زيارة القدس المحتلة ومضاعفاتها .

كانت الناصرية من هذه الزاوية التى ننظر منها إلى قضية " الهوية " أول طرح جماهيرى لعروبة مصر على صعيد الشارع الشعبى ، وليس فى النطاق الضيق لدوائر المثقفين . وجاءت الساداتية إنحساراً حاداً للوعى

بالهوية العربية ، ذلك أن السلام مع العدو القومي ـ الكيان الصهيوني ـ قد استوجب العودة إلى أطروحات سابقة ، فارتفع شعار حضارة الآلاف السبعة من السنين (وهو جهل فاضح لأن هذا التحديد يدخل بنا في رحاب التاريخ غير المكتوب) . وبدأت الدولة تشجع فكرياً وعملياً تيارات الإسلام السياسي. أي أننا أصبحنا أمام هوية تستمد شرعيتها التاريخية من العصر الفرعوني ، وشرعيتها السياسية من الإسلام . هكذا أضيف إلى الدستور المصري القائل بأن الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع ، نصاً جديدا في وقت لاحق يقول بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع .

كان المقصود من جانب السادات بإبراز الجذور الفرعونية إشاعة الوعي الزائف بأن مصر السابقة على الفتح العربي هي الأصل وغيرها فروع، هي أساسات البناء وغيرها طوابق . ومصر هذه تتكامل بذاتها ولا تحتاج للآخر ، جغرافيا أو اقتصادياً أو سياسياً ، لتحقق وجودها المستقبل ذا السيادة . وكان الهدف الساداتي الثاني هو توظيف الأيديولوجية الإسلامية لمواجهة الخصوم الناصريين والماركسيين . وكان قد ربح الليبراليين بشعارات الإنفتاح.

لويس عوض شأنه في ذلك شأن توفيق الحكيم وحسين فوزي ونجيب محفوظ ، بالرغم من اختلافاتهم الاجتماعية ، إلا أنهم كانوا أبناء ثورة ١٩١٩، ثورة " الوطنية المصرية " التي نكتشف آثارها الأدبية والفنية في أغاني وألحان سيد درويش وتمثال مختار " نهضة مصر " ورواية الحكيم «عودة الروح » وكتاب فوزي « سندباد مصري » ، وعشرات الأعمال التي ظهرت على مدى الأعوام الثلاثين التالية للثورة ، كروايات محفوظ ذات الرداء التاريخي " عبث الأقدار ، كفاح طيبة ، رادوبيس " ومسرحية علي أحمد باكثير " إخناتون ونفرتيتي " ورواية عادل كامل " ملك من شعاع " ، بل إن الشاعر والكاتب اللبناني الأصل عادل الغضبان هو صاحب مسرحية «أحمس » . كان التاريخ الفرعوني مادة خصبة لهذه الموجة الرومانسية التي استغاثت به في مواجهة الحضارة القاهرة الوافدة ، وكان رؤية وطنية للطبقة الاجتماعية المقبلة على ساحة المسرح السياسي من أجل الاستقلال .

ولقد تكوّن جيل كامل فى الثقافة المصرية من فكر ثورة ١٩١٩ الوطنية الليبرالية العلمانية . ومن هذا الجيل كان الحكيم وفوزى ومحفوظ وعوض الذين سايروا ثورة جمال عبد الناصر سواء لبعدها الوطنى أو لبعدها الاجتماعى وللإثنين معاً ، ولكنهم كبتوا فى أغلب الأحيان " مصريتهم " إن جاز التعبير عن الوطنية المصرية التى لم يتزحزحوا عنها أمام المدّ القومى العربى الناصرى ، كبتوها وكبتوا معها ليبراليتهم التى كانت تطفو على سطح أعمالهم بين الحين والآخر . وحينئذ دفع بعضهم الثمن غالياً فى السجن السياسى كما حدث مع لويس عوض .

وحين ارتفعت شعارات السادات عن " المصرية " و " الليبرالية " ظن هؤلاء أنه قد تم الإفراج عن أفكارهم الحبيسة أخيراً ، فهم ما كانوا يوماً من القوميين العرب ولا من الداعين إلى نظام الحزب الواحد . ها هم يجدون أفكارهم مسموحاً بها . لذلك كان تأييدهم لمرحلة طويلة من مراحل حكم السادات عن قناعة راسخة بأن السلطة الجديدة هي التى تبنّت أفكارهم وليسوا هم الذين اعتنقوا مبادئها .

بالطبع لم يكن السادات ينتمى إلى ثورة ١٩١٩ الوطنية المصرية ، ولم يكن فى تاريخه السابق على الثورة والتالى لها ليبرالياً أو علمانياً ، وإنما كان من غلاة المؤمنين بألمانيا الهتلرية ومن ضباط " الحرس الحديدى " الشهير ، مليشيا الملك . ولم تكن الأسباب التى دعت إلى رفع راية " المصرية " هى الأسباب التى دفعت ذلك الجيل من المثقفين المصريين إلى اعتناق المصرية . لم تكن هناك " مبادئ " أو " أفكار " يمكن وصفها بالبوصلة الأيديولوجية للسادات . وإنما كانت هناك احتياجات ومصالح وارتباطات تفرض عليه هذا الشعار أو ذاك ، فالرجل الذى بدأ عهده بإحراق الأشرطة السرية المسجلة للسياسيين المصريين ، وأعلن الإنتقال من " الاتحاد الاشتراكى " إلى التعددية الحزبية ، هو الذى أنهى عهده باعتقال مصر كلها فى أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ وذلك بسجن ١٥٣٠ شخصية عامة تنتمى إلى ألوان الطيف السياسية . وهو أيضاً الرجل الذى بدأ عهده بتشجيع الإسلام السياسى ، وانتهى صريعاً برصاصة أحد هذه التيارات . وهو الرجل الذى حارب من أجل " الاستقلال " وانتهى بالتبعية الكاملة للولايات المتحدة والصلح المستسلم " لإسرائيل " . وإذن فقد انفضحت

الشعارات وانكشفت فى حياة " الجيل " الذى اعتقد أن السادات ينفذ أفكاره فى الوطنية المصرية والليبرالية . لقد ترك مصر دولة فقيرة تابعة معزولة يهددها الإرهاب السياسى باسم الدين داخلياً ، والإرهاب الصيونى باسم كامب ديفيد ، والإرهاب الأمريكى باسم " لقمة الخبز " . وفى غمار هذه الفجيعة المركبة تراجع البعض عن التأييد ، وعن النتائج ، جزئياً وتدريجياً ثم عن السادات نفسه . ولكن المقدمات ذاتها بقيت فى أغوار النفس والضمير والتكوين . كلّ ما حدث أنه أتيحت فى عهد الرئيس مبارك فرصة فتح الملفات من جديد دون انفعال بـ " الحدث " الذى فرض اتجاه الأفعال وصياغة ردود الأفعال .

هكذا صدر كتاب لويس عوض الذى تشكل أصلاً فى مناخ الفعل ورد الفعل . ولكنه يصدر فى مناخ يختلف ، حيث سقطت دعاوى السادات على الطبيعة ، بالرغم من استمرار ركائزه الاقتصادية والسياسية ، وإلى حد ما الفكرية ، فى أجهزة الدولة وآليات المجتمع .

وبالرغم من انه كان " شائعاً " أن لويس عوض من دعاة القومية المصرية ، إلا أن الرجل لم يكن قد أفصح عن أفكاره من قبل على هذه الدرجة العالية من الوضوح . كان البعض يأخذه بالشبهة والتخمين ، وليس بالعلم والتوثيق. أما الآن ــ أقصد عام ١٩٧٨ ــ فقد صاغ قانون إيمانه القومى فى سياق رده على توفيق الحكيم . وهذه هى المفارقة الأولى .

كان توفيق الحكيم هو الذى كتب فى الثالث من مارس (آذار) ١٩٧٨ على صفحات " الأهرام " مقالاً يدعو فيه إلى حياد مصر . ثم تابع دعوته فى"أخبار اليوم " ١٩٨٧/٣/٨ " و " الأخبار ١٩٨٧/٣/١٨ " و" الأخبار ١٩٧٨/٥/١٢ " . وموجز رأى الحكيم ما جاء فى مقاله الأول من أن مصر «لن تعرف لها راحة ولن يتم لها استقرار ولن يشبع فيها جائع إلا عن طريق واحد : (هو) الحياد » ، « فهذا الحياد هو لخير مصر والعرب والعالم والإنسانية جمعاء . ويعزز هذا الحياد أهمية موقع مصر الجغرافى وتراثها الحضارى العريق الذى ينبغى أن يكون متحفاً وملكاً للبشرية كلها تحافظ عليه باحترامها لحياد مصر . وفى مصر المحايدة يكون دور جيشها دوراً دفاعياً بحتاً يذود عن حدودها ويكرس حيادها » . ولا يحدد توفيق الحكيم أطراف الحياد الذى ستقوم به مصر .

ولكن مبررات الحياد تكشف هذه الأطراف ، فقد حدد الحكيم أن مشكلات مصر الداخلية والخارجية مصدرها الحروب التى استنزفتها ، بالرغم من أنها كانت دفاعاً عن " الآخرين " . وهو يشير إلى أن هذه الحروب بالوكالة أفقرت مصر وأغنت سواها ، فلا معنى لذلك إلا إذا شاركنا «الآخرون » حلونا ومرنّا وشاركناهم حلوهم ومرهم حتى تصير قسمة عادلة. وبما أن هذا لا يحدث ولن يحدث لأن الأغنياء لا يتنازلون عن غناهم ، فليس أمام مصر سوى الحياد بين هؤلاء وبين عدوهم . ولم يعد ثمة مجال فى الشك أن الحكيم يقصد بالآخرين : العرب ، وعدوهم : "إسرائيل" . وإذن فالحياد المطلوب لمصر هو الحياد بين العرب والكيان الصهيونى .

كانت المفاجأة للبعض أن لويس عوض هو الذى تصدى لدعوة توفيق الحكيم بالمعارضة ، لأن هذا البعض الذى يأخذ الناس بالشبهات ويسوى بين جميع القائلين بالوطنية المصرية ، لا يرى أى فرق بين الحكيم وعوض . والفروق حقاً كثيرة . كان الحكيم قبل الثورة الناصرية من كبار الداعين إلى "الكل فى واحد " (راجع روايته : عودة الروح) ومن كبار الرافضين لجميع الأحزاب (راجع : شجرة الحكم) . أما لويس عوض فقد كان داعية للاشتراكية (راجع : مقدمة بلو تلاند ومقدمة " فى الأدب الإنجليزى " ومقدمة " بروميثيوس طليقا ") وداعية للديموقرطية الليبرالية فى الوقت نفسه . واتفق كلاهما فى " الوطنية المصرية " مع نجيب محفوظ الذى كان أقرب إلى لويس عوض فى الإنتماء إلى " روح الوفد " أو إلى " الطليعة الوفدية " .

قام لويس عوض إذن بالرد على توفيق الحكيم وآخرين رأوا رأيه أو عارضوه فى أربع مقالات نشرتها " الأهرام " فى ١٩٧٨/٤/٧ و ١٩٧٨/٤/٢٠ و ١٩٧٨/٥/١١ و ١٩٧٨/٥/٢٥ وقد ضمها القسم الأول من كتاب " دراسات فى الحضارة " بعناوينها المذكورة على التوالى : " الأساطير السياسية " و " معاتبات قومية " و " معنى القومية ١ " و "معنى القومية ٢". وأظن أن هذه النصوص التى تأتى بقية فصول الكتاب تأكيداً وتعميقاً وإضافة لها ، هى أولى الوثائق المعتمدة لفكر لويس عوض القومى أو الوطنى. ولم تكن اجتهادات أو تشويهات البعض لهذا الفكر فى السابق إلا من قبيل التعسف الشديد مع آراء متناثرة للكاتب حول اللغة أو بعض مراحل التاريخ .

والحق أنه باستثناء مقال مفقود عنوانه " نحو تعريف علمي للقومية العربية " ـ هو نص حوار أربع ساعات بين لويس عوض وميشيل عفلق جرى في الخمسينيات ـ ليست هناك نصوص واضحة ودقيقة كهذه المقالات الأربع حول هوية مصر والمصريين عند لويس عوض .

ماذا تقول هذه النصوص ؟

١ - تقول أولاً إن مصر لم تكن في تاريخها كله بلداً محايداً ، وهي بسبب الموقع الاستراتيجي نفسه الذي أشار إليه الحكيم ، لا تستطيع أن تكون محايدة حتى وإن أرادت . إن القول بحياد مصر لا يعدو كونه أسطورة سياسية .

٢ - تقول هذه النصوص أيضاً أن " الأمن القومي الاستراتيجي " يفرض ارتباطاً لا فكاك منه بين مصر والعرب " هل نحن بحاجة إلى دليل على أن المنطقة العربية منطقة جيوبوليتية واحدة ، أمنها واحد ومصيرها واحد إزاء الغزو الخارجي وإزاء النفوذ الخارجي سواء جاء من وسط آسيا أو من شطآن أوروبا أو من قارة الأطلنطيد أو من مروج الأقوام السلافية ؟ وهل نحن بحاجة بعد كل هذا إلى دليل على أن عزلة مصر عن غلافها العربي وعزلة العرب عن واقعهم المصري أسطورة سياسية ولدها الإحساس بالقهر والإحباط وطلب النجاة بأي ثمن ولو كان برج الأوهام السويسرية الذي عاش فيه لبنان زمناً ثم أفاق وهو يقطر دماً على أن أمنه بل وكيانه جزء من أمن المنطقة وكيانها " (ص١٢) إذن " فالحل الأوضح هو بناء التضامن العربي وربما بناء التكافل العربي (ذلك أن) أمن مصر من أمن العرب وأمن العرب من أمن مصر ، والمنطقة كلها من الخليج إلى المحيط بحاجة إلى هذا التضامن لحماية نفسها من أطماع الغير " (ص ٤٠) .

٣ - تقول هذه النصوص أخيراً أن صاحبها يؤمن بوحدة ثقافية ، وأحياناً يسميها وحدة حضارية ، فهناك ثقافة عربية وحضارة عربية يشترك فيها أهل المنطقة جميعاً .

هذه هي المجموعة الأولى من أفكار لويس عوض ، ولكن الوجه الآخر للعملة نقشت عليه مجموعة ثانية :

١ - إذا كان " الحياد " أسطورة سياسية كما يقول لويس عوض فإنه يضيف أن " هذه الأسطورة الإنعزالية لا تقل شططاً عن أسطورة أخرى هي

أسطورة الإندماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج إلى المحيط أمة واحدة ، ليس فقط ثقافياً وحضارياً ولكن عرقياً وعنصرياً كذلك (....) وهذه الأسطورة ، أسطورة العروبة العرقية خارج الجزيرة العربية ، لا تقل شططاً وخطراً عن أسطورة الآرية العرقية أيام النازى ونظيرها فى الشطط أساطير القومية الفرعونية والقومية الفينيقية والقومية الإسرائيلية ، وكل دعوة قومية تقوم على بعث العنجهية العنصرية أو العرقية بين شعوب الأرض ، وتبنى مجد الأمم على سيادة الجنس وتفوقه الموروث على غيره من الأجناس فتبرر الاستعمار والاستعباد والتمييز العنصرى ، وتشغل المواطنين فى أية أمة بماضيهم عن حاضرهم وتدعوهم لحل مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية على حساب الأمم الأخرى " (ص ١٣) .

ولويس عوض فى هذا السياق يستنكر أن يكون الفتح العربى قد دخل المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط ، فاكتشف أنها خالية من السكان والحضارة ، فاستورد لها سكاناً من الجزيرة . كما يستبعد أن تكون " قطرة واحدة " من الدم العربى كافية لصبغ دماء المنطقة . ثم إنه يرى من الهراء القول أن الثقافة العربية ــ وقوامها اللغة والدين ـ قد إختلطت بفكرة سيادة الدم العربى .

٢ – ومع ذلك فإن النصوص تقول أن " الدعوة " إلى القومية العربية اقترنت بحذف التاريخ السابق على " الفتوحات العربية العظمى " على حد تعبيره ، وكأن تاريخ المنطقة قد بدأ مع بزوغ نجم العرب فى السياسة العالمية . وهو إهدار صريح لحضارات المنطقة قبل الفتح . (لذلك) " أنا اتكلم عن القومية العربية بوصفها شيئا مستقلاً عن القومية العربية التى لا أفهمها خارج الجزيرة العربية " (ص ٢٠) . تغيرت اللغة والدين فى مصر أكثر من مرة ، ولكنها احتفظت بأرضها وناسها وثقافتها وتاريخها ، وإذن فهناك قومية مصرية منذ القديم ، أى منذ كان هناك شعب فى وطن له دولته.

٣ – وحسب النصوص أخيراً ، فإن لويس عوض يفضل مصطلح "العالم العربى" وليس " الوطن العربى " ، ويفضل " الثقافة العربية "

و"الحضارة العربية " وليس " الأمة العربية " و " القومية العربية " . إنه يتكلم عن قارة عربية كالقارة الأوروبية . وفى الوقت نفسه يقول إن حلم " الأمة العربية " أو " الوطن العربى " : " ليس مستحيل التحقيق إذا توافر شرطه الأول وهو توحيد العالم العربى (فى) دولة ذات سيادة كاملة على جميع من فيها من المواطنين ، دولة كل مواطنيها متساوون فى الحقوق والواجبات" (ص ٣٧) .

هذا هو مجمل أفكار لويس عوض حول " هوية المصريين " ولو بالتركيز على التعريف السلبى ، وهو هنا تعريف القومية ، وتعريف العروبة . وقد أعلنت للمرة الأولى ـ بهذه الدرجة من الوضوح والتحديد ـ عام ١٩٧٨ ولكنها تعبر عن صاحبها قبل هذا التاريخ وبعده . وبالتالى فهى ليست تجسيدا لموقف سياسى عملى . السلطة الجديدة للنظام الساداتى قد استفادت بالقطع من آراء الحكيم وفوزى وعوض لتبرير ممارساتها فى عام اتفاقيات كامب دفيد . كذلك استفاد هؤلاء المثقفون من " الفرصة " التى تهيأت لهم أخيراً ليعلنوا آراءهم المكبوتة . وهى آراء تنتمى تاريخياً إلى ثورة " الوطنية المصرية " ولكن إحياءها من مكامنها القديمة ، يعنى تفريغاً لمحتوى أربعين عاماً من التاريخ ، وكان لويس عوض وزملاؤه قد تعرفوا منذ البدء على جواهر فكرية ثابتة ونهائية ، لا تتغير . هى جواهر لها صفة الإطلاق وصفة التعميم . وهذه سمات الشرائح الاجتماعية التى لم تنسلخ عن الجسم الرئيسى للطبقة الوسطى التى مالأت الثورة الناصرية زمناً ، ثم جندت نفسها للتغيير الساداتى الذى قذف بها إلى الجحيم بقفازات من حرير ، لأنه كان قد تواعد مع فئات الطفيليين من الانفتاحيين الجدد . ولم يخلف هذا الوعد الأخير الذى استوجب الأمر ونقيضه : استنفر التيار الإسلامى السياسى الذى لم يتردد فى قطع " الرأس " عندما حانت الفرصة. أما الليبرالية العلمانية الوطنية المصرية ، فقد بدت كالزوج الأبدى ، ولكن قوانين التطور الاجتماعى لا تحمى " الذين لا يعلمون " . وليست صدفة أن تكون المواجهة الرئيسية طيلة السنوات العشر الماضية بين التيار الذى استغل السادات واستغله السادات ، تيار مصر المصرية الديموقراطية المستقلة ، وبين التيار الذى إستغله السادات فإستغل السادات حتى نقطة الدم الأخيرة ، تيار مصر الجمهورية الإسلامية . كلاهما عاش فى كنف

السادات ، أحدهما الذراع اليمنى والآخر الذراع اليسرى . ولكن الذى انتصر على حساب مصر ونهضتها هو الإسلام السياسى ، ولو كان انتصاراً مؤقتاً . ذلك أن تغييب الوعى القومى العربى كتغييب البعدين الاجتماعى والديموقراطى ، كان فى الوقت نفسه استحضاراً سريعاً ومكثفاً للإرهاب السياسى باسم الدين والإفقار المتزايد للكادحين . كانت الحرب اللبنانية و " الثورة " الإيرانية والنفط العربى هو الثالوث الذى حلَّ مكان مصر العربية المناضلة عن الاستقلال الوطنى والقومى . لم تكن " مصر المصرية " هى البديل فى أى وقت . كانت هى الأسطورة السياسية ، لأن الذى كان فى زمن النهوض (١٩١٩) وسعد زغلول) لا يعود فى زمن السقوط (١٩٧١ والسادات) . وليس من فراغ فى السياسة ، فحين تحتجب مصر العربية ولا تأتى أبدا مصر المصرية فإن الإرهاب الدينى الذى موَّله بعض النفط العربى وبعض المليشيات اللبنانية وبعض آيات الله وكل الصهاينة ، هو الذى يملأ الفراغ ويقيم دولة داخل الدولة . وليس التمويل كله نقوداً فقد يكون الإلهام وإعطاء النموذج وتصدير الأمل أو الحماية أو الوعود . هذا التمويل المتعدد الأطراف والمعانى هو الذى يدمر الثوابت ويسرع بالمتغيرات ، فيصبح التحالف بين الطفيليين والإسلاميين ويمسى تحالفاً بين الإرهاب بالمال والإرهاب بالسلاح .

ليس من مناقشة " أكاديمية " إذن لأفكار لويس عوض حول الهوية والقومية والوطن ، إذ تكفينى القناعة الراسخة بالأمن الاستراتيجى العربى وبوحدة الثقافة والحضارة العربية أن تكون تياراً فى محيط أوسع يضم تيارات أخرى أكثر اقتراباً من العروبة وأكثر تنوّعاً من الإنحصار بين تعريفات قاصرة وتجارب أدانها التطبيق . وقبل "إتهام " لويس عوض من الطائفيين والعنصريين فى أعماقهم وإن رفعوا لواء العروبة عالياً ، عليهم أن يجرؤوا بفتح الملفات الحقيقية وكشف الجرائم القومية باسم القومية . لقد وصلنا إلى اليوم الذى نجد فيه شعارات كنا ندينها بالأمس القريب . ولا يحاول أحد مراجعة " الفكر " القابع خلف الوقائع المخزية التى تنتفض أمامنا وكلها حياة.

ولا يعنى ذلك مطلقاً أننا نوافق لويس عوض على ما ذهب إليه أو نبحث له عن التبريرات فمبرراته أوضحنا جذورها وفروعها ، ولكننا نندهش من

الذين يستسهلون أن يرموه بحجر ولا يجدون فى أنفسهم الشجاعة لـ " ذكر ما جرى " وما يجرى ضد العروبة والقومية صراحة بالاسم والرسم .

أما مصر فعروبتها لا تحتاج إلى سجال فقهى ، إنها فى سلوك الناس وأنماط تفكيرهم وحياتهم لا تحتاج إلى دليل . والوعى الزائف القادم من أجهزة الإعلام يتدرج مثل كرات الزئبق على سطح الزجاج الأملس ، لا يثبت أبداً . وما تنشغل به النخبة ـ عن صدق أو كذب ـ لا تنشغل به القاعدة العريضة من المواطنين الذين لا يفكرون فى هويتهم ، ولا يبحثون عنها ، لأنها لم تضع منهم قط . النخبة وحدها هى التى يصيبها بين الحين والآخر " وجع الهوية " ، وهل هى مصرية أم عربية أو إسلامية . ولكن الفلاح المصرى والموظف الصغير وملايين الفقراء لا يشعرون بأى تناقض بين مصريتهم وعروبتهم أو بين عروبتهم وإسلامهم أو مسيحيتهم . وإنما الحاكم الذى تدفعه المصالح السياسية هو الذى يحتاج إلى التبريرات والشعارات .

ليست هناك مشكلة فى الرد النظرى على لويس عوض : بأن هناك أمما مجزأة فى عصرنا مثل كوريا وألمانيا ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الكوريين شمالا وجنوباً من انتسابهم إلى قومية واحدة ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الألمان شرقاً وغرباً من الإنتماء القومى إلى أمة واحدة . كذلك فما أسهل الرد بأن الأقطار العربية التى نعرفها اليوم لم تكن على هذا النحو الحدودى أو الجغرافى ـ السياسى ، وإنما بعضها شديد الحداثة (كدولة الإمارات وكالعربية السعودية ولبنان الكبير والكويت وليبيا وموريتانيا) وحداثتها تعنى أن الحدود السياسية تغيرت من حال إلى حال وأن دوام الحال من المحال . ولكن الترابط بين هذه الحدود وإنعدام الحواجز لآماد طويلة منذ الفتوحات الإسلامية خصوصاً إلى اليوم لعب دوراً كبيراً فى تعريب المنطقة تعريباً غير عرقى . فهى أمة مجزأة إلى دول وأقطار وقبائل وشعوب . عوامل الوحدة أقوى من عوامل التشرذم ، ولكن التحديات تتكيف مع المتغيرات فتُبقى بعض الوقت على الإنقسام . من هذه التحديات الإقليمية الدولية ، وجود الكيان الصهيونى . ومن هذه التحديات أيضاً الثروة النفطية ذات البعد الدولى . ومن هذه التحديات تفاوت التطور الاجتماعى والنشأة الإنفصالية للفئات والشرائح الاجتماعية السائدة .

لذلك يثير فكر لويس عوض الإشكاليات التالية : إشكالية التجزئة السياسية الطويلة الأمد ، والتى تركت آثاراً عميقة فى التكوينات الاجتماعية العربية . وإشكالية الفكر القومى ذى الطابع الشوفينى ، وهو أساساً فكر الرواد المحاطين غالباً بهالة من القداسة. وإشكالية التناقض بين الأقوال والأفعال من جانب القوميين العرب على اختلاف مدارسهم . وهو التناقض الذى أوصل العرب إلى التعاسة الشاملة حين تسلم بعضهم مقاليد السلطة هنا أو هناك فى هذه المرحلة أو تلك ، فإذا بهم يضربون أسوأ المثل على الحكم (القومى) الذى كرس التجزئة وإغتال الديموقراطية ورسخ التبعية .

لا يناقش لويس عوض هذه الإشكاليات مطلقاً ، بل لا يطرحها أصلاً . ولكن كتابه يدفعنا إلى محاولة استكشافها حتى لا تظل فى الحلقة المفرغة من الردود النظرية التى قد لا نختلف عليها ، ولكن الإتفاق والإختلاف يبقى فى دائرة النخبة المعزولة عن الناس .

* * *

وفى سياق هذه النخبة نقرأ كتاب ميلاد حنا الذى هو أيضاً ثمرة "معاناة" السنوات العشر الأخيرة . والمعاناة تختلف عن الحوار فهى أقرب إلى المونولوج . وهذا لا ينفى أن ميلاد حنا قد شارك بنصيب فى حوار ١٩٧٨ كما يشير إلى ذلك لويس عوض فى مقالة " الأهرام " المؤرخة ١٩٧٨/٥/١١ حيث يذكر بعض أسماء الذين دخلوا " المعركة " ومن بينهم ميلاد حنا فى مقال لم أقرأه ولكنه نشر فى "الجمهورية" ٩٩٧٨/٤/٢٤ . أمّا الكتاب الذى بين أيدينا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " فليس رداً على احد بالذات ، وإن بدا رداً على الجميع وعلى النفس قبل الجميع .

من أهم صفحات الكتاب هذه المقدمة فى تعريفه سلباً ، فهو ليس كتاباً فى التاريخ ولا فى السياسة ولا فى الاجتماع ولا فى الفلسفة ، وإنما " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية فى مصر " . ويضيف الكاتب " وهى قضية كرست لها حياتى " (ص ٨) . نحن إذن أمام :

* موضوع وظيفي ، وبعبارة أخرى أمام "هدف " سابق على تأليف الكتاب . وهو هدف سياسي بالدرجة الأولى . ومن ثم فقد جاء الكتاب "برهاناً " أو مجموعة براهين على " صحة " الافتراضات التي ساقها المؤلف.

* لسنا بالتالي أمام " بحث " وإنما أمام " رسالة " أو " دعوة " تصل أحياناً إلى تخوم " الأيديولوجيا " . وهذه الدعوة تحتاج إلى " شواهد " من التاريخ و " قرائن " من المجتمع و " إيمان " من العقيدة . لذلك تأتي المحصلة تقريراً يثير وينبه و يحشد ، هو بلاغ للناس وبيان إلى الرأي العام .

* هذا البيان لا يصدر عن فراغ ، فلابد أن هذه " الوحدة الوطنية " تشكو من شيء ما أو من أشياء ، وإلا فما كانت هناك حاجة لأن تصبح "قضية" يكرس لها الكاتب حياته . وإذا كانت القضية مثارة منذ أمد بعيد ، فإن السنوات العشر قد أعادت طرحها على نحو تهديدي فاجع ، حيث غاب الطرح النظري العقلاني الهادىء وحضر الطرح الإرهابي الدموي الإنفعالي.

* كان الصلح الساداتي الصهيوني قد فجر مسألة "هوية المصريين" فاتضحت الاتجاهات المكبوتة والإشكاليات المؤجلة دفعة واحدة . وتبلور إتجاه نحو "المصرية" المتحفظة على العروبة المنفتحة على الغرب ، واتجاه آخر نحو "المصرية" المنفتحة على العرب لا على العروبة وعلى الليبرالية والحضارة الحديثة لا علي الغرب ، واتجاه ثالث نحو " مصر العربية " التي لا تتناقض فيها الوطنية المصرية مع القومية العربية ، واتجاه رابع نحو "الإسلامية" المعادية للقومية سواء كانت مصرية أو عربية ، واتجاه خامس نحو "العروبة الإسلامية" التي لا تتناقض فيها العروبة مع الإسلام . وكان أعلى الجميع صوتا صوت الإسلام السياسي المضاد للقوميات ، وكان أكثر الجميع تعبيراً عن أنفسهم هؤلاء الذين قالوا بمصر المصرية المكتفية بذاتها . وانحسر التيار العروبي في دوائر من المثقفين الناصريين والماركسيين . وكانت هذه المواقف كلها تنعكس إنعكاساً مكثفاً على مسألتين ساخنتين : الأولى عربية وهي قضية فلسطين ، والأخرى محلية وهي قضية الوحدة الوطنية .

في هذا السياق كتب ميلاد حنا عشرات المقالات من قبل "دفاعاً " عن الوحدة الوطنية . وليس كتابه "الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " إلا

خلاصة تلك الدفاعات المستمرة والتى تعتمد على فكرة مركزية مؤداها أن مصر مجموعة « رقائق حضارية » . Layers of Civilization on Top of Each Other وهو المصطلح الذى ورد فى خطبة لرئيس جمعية الصداقة السويدية المصرية فى ستوكلهم . ويقول المؤلف حرفياً " حفرت هذه العبارة فى وجدانى واختزنتها فى عقلى وقلبى ، وظللت بعدها لا أمل عن أن أردد عبارة أن مصر رقائق من الحضارات " . ومن هنا راح يتأمل "التركيبة النفسية وشخصية المصري المعاصر ، وكيف أنه وإن بدا أمياً أو بملابس رقيقة الحال ، لكنه يحمل بين ضلوعه وعلى كتفيه هذه الآلاف من السنين" (ص ١٤) . والمراجع الواعى أو غير الواعى لهذه الفقرة هو توفيق الحكيم الذى يكرر القول منذ زمن طويل بأن الفلاح المصرى يحمل فى تكوينه حضارة آلاف من السنين . ولذلك كان ترحيبه البالغ بشعار السادات عن السبعة آلاف سنة .

على أية حال ، فإن هذا " التأصيل " التاريخى يستجيب على الفور للتأصيل الجغرافى الذى قام به من موقع مغاير العالم جمال حمدان فى كتابه الكبير " شخصية مصر – دراسة فى عبقرية المكان " . وبالرغم من أن حمدان لا يستهدف التوثيق الجغرافى لأيديولوجية " مصرية " فإن كتابه الذى صدر فى الحقبة ذاتها قد ساهم فى استرداد " الوعى المصرى "

كتاب ميلاد حنا ينطلق إذن من " مصر " كتكوين تاريخى جغرافى «متعدد الرقائق الحضارية » فهو الكُلّ الذى يجمع بقية الأجزاء ، وليس جزءاً من كُل . وهو ، على هذا النحو ، أكثر " مصرية " من لويس عوض إن جاز التعبير ، فلويس عوض يرى مصر جزءاً من الأمن الاستراتيجى العربى ، ويراها مرة أخرى جزءاً من الثقافة والحضارة العربية ، وإن رآها بعدئذ بنية اقتصادية وسياسية واجتماعية مستقلة نوعياً عن " الجيران " . ولكنه لا يراها فى جميع الأحوال تمثيلاً نموذجياً للحضارات والثقافات . وهو الأمر الذى يقوم به ميلاد حنا فى كتابه الذى يحدد " إنتماءات " مصر السبعة فى مستويين : الأول تاريخى يبدأ بالإنتماء الفرعونى ، ثم اليونانى الرومانى ، فالقبطى ، وأخيراً الإسلامى . والمستوى الثانى جغرافى ، هو الإنتماء إلى المنطقة العربية وإفريقيا وحوض البحر المتوسط . وربما كان من المفيد اقتباس هذا التوصيف للأعمدة الجغرافية " فقد أعطى موقع مصر

خصائص وانتماءات لا فكاك منها وعلينا أن نستفيد منها ونستثمرها فى تحركاتنا السياسية والحضارية والاجتماعية " (ص ٤٥) .

الصفة الأولى للإنتماءات الجغرافية إذن هى الحتمية ، والصفة الثانية هى أنها قابلة للإستثمار . وهو يتبنى قول حمدان " فى المحصلة الصافية ، فإن مصر نصف أوروبية ، ثلث آسيوية ، سدس أفريقية " . ومن اليسير اكتشاف تعريفات مشابهة لأقطار أخرى ، فهناك من اللبنانيين من يحذفون إفريقيا ويقولون كلاماً قريباً فى فحواه من هذا الكلام ، وهناك من التونسيين من يحذفون بالطبع الثلث الآسيوى ويقولون كلاما يشبه هذا الكلام . غاية ما هناك أن اللبنانى أو التونسى الذى يأخذ بهذا المنهج يضع فينيقيا بدلا من الفراعنة ، ويغير من ترتيب " الرقائق الحضارية " حسب تاريخ بلده .

ولكن إلام يؤدى هذا الجهد ؟ إنه يثبت فقط أن هذا القطر أو ذاك كينونة (حضارية) مستقلة . وبتعبير صريح " هوية " قومية مصرية أو لبنانية أو تونسية " تكونت " من التاريخ الحضارى والجغرافيا السياسية ، فانتماؤها أصلاً إلى ذاتها ، الجوهر الثابت الذى يستوعب الآخرين ولا يستوعبه الآخرون . ومهما قال أصحاب هذا المنهج إنهم عرب أو مسلمون ، فإنهم يستخدمون المصطلحات السياسية مجاناً . ولكن تحليل الكلام وتفكيك الفكر يفضى بنا إلى العلامات التالية :

١ ـ إن مفهوم التاريخ كمِّى تعلو فيه الرقائق بعضها فوق بعض ، وكأنها تتعايش بمجرد الوجود ، لا سبيل لإزاحة إحداها خارج " الفطيرة " ولا سبيل لزحزحة أخرى عن موقعها من هذه الفطيرة .

٢ ـ تتساوى فى ذلك رقائق التاريخ ورقائق الجغرافيا ، بالرغم من أن مكونات هذه تختلف عن مقومات ذاك ، وبالرغم من أن تداخلهما لا يعنى إلغاء الفوارق التى تميز كل منهما .

٣ ـ لا تفاعل إذن بالحذف أو الإضافة أو التعديل بين الرقائق الحضارية لأنها كالأعمدة فعلاً مستقلة عن بعضها ، لا يؤثر فيها طول أو قصر الفترة التاريخية . تتغير اللغة ويتغير الدين ، ومع ذلك تبقى الرقائق داخل كل مواطن لا تمس . ولا تفاعل أيضاً بين عالم التاريخ وعالم

الجغرافيا، كلاهما " رقائق حضارية " لا فرق فيها بين أنظمة الحكم وبين المناخ ، أو بين الأحداث الحربية وبين الزلازل ، أو بين نمط الإنتاج وبين الوديان والسهول والجبال .

يتساوى كل شيء حتى لنكاد نسأل لماذا نقول التاريخ ونقول الجغرافيا إذا كانا شيئاً واحداً .

هذا المفهوم الكَمِّى للتاريخ ، وهذا الخلط أو المساواة بينه وبين الجغرافيا يفضى بالكاتب إلى الصياغة التوفيقية الساكنة التى تجمع بين الماء والزيت أو بين الماء والنار دون أن يحدث أى شىء نتيجة التفاعل بين المادتين. والسبب هو " الوظيفة " التى اعتمدها المؤلف لنشر " الدعوة " .. فليس هناك بحث يقوم على افتراضات يبرهن على صوابها أو خطئها . وإنما هناك " رسالة " تدعيم الوحدة الوطنية . وهى رسالة نبيلة بغير شك تضمر قلقاً حاداً على " الهوية " ؛ فما كان من المؤلف إلا أن أرضى جميع الاتجاهات ، فلم يرض أحداً . قال إن هوية المصريين هى تاريخهم وجغرافيتهم . وهذا صحيح . ولكن الرؤية الكمِّية للتاريخ والرؤية التوفيقية للجغرافيا أدت إلى أن لكلٍّ مصره ، فهناك مصر الفرعونية لمن يريد ومصر القبطية لمن يحب ومصر الإسلامية لمن يرغب ومصر المتوسطية لمن يشاء ومصر العربية لمن يهوى ومصر الإفريقية لمن يبتغى . هناك مصر الواحدة ومصر المتعددة . ولكن مصر الواحدة ليست حاصل جمع التعدد ، وإنما هى الأصل وقاعدة الإنطلاق ، ولذلك ينتمى الكاتب عملياً إلى كوكبة القائلين بمصر المصرية لأن الرقائق الحضارية التى يشير إليها هى التى تتمصر فيصبح هناك الإسلام المصرى والمسيحية المصرية ، ولربما يضمر أيضاً عروبة مصرية وأفريقيا مصرية . وهكذا تتحول الرقائق فى واقع الأمر إلى " صفات لمصر " وليست إنتماءات ... ذلك أن الإنتماء القومى لا يتعدد ، فليست هناك " هويات " للمصرى ، وإنما هناك هوية قومية واحدة يثمرها التفاعل بين التاريخ والجغرافيا والثقافة . والعبرة هنا ليست بطول التاريخ (الفرعونى مثلا) ولا بالإمتدادت الجغرافية (افريقيا وآسيا والمتوسط مثلاً) ، وإنما العبرة بالمحصلة النهائية للتاريخ الذى لا ينتهى ، والتفاعل المستمر بينه وبين الجغرافيا والاقتصاد والثقافة . هذه المحصلة التى تقول لنا نحن المصريين أننا عرب لا بالمعنى العرقى ، وإنما بالمدلول التاريخى والجغرافى

والثقافى . ولأن عروبتنا غير عرقية فهى وريثة كل الحضارات العظيمة التى عرفتها منطقتنا من المحيط إلى الخليج . ولأنها غير عرقية فهى وريثة كل الأديان والثقافات ، محكوم عليها أن تكون ديموقراطية تعلى من شأن حقوق الإنسان ، ومحكوم عليها أن تحقق العدل الاجتماعى لأوسع قاعدة شعبية صاحبة المصلحة الأكيدة فى تجسيد العروبة ضمن وحدة سياسية لا يسود فيها عرق على بقية الأعراق ولا ثقافة على بقية الثقافات.

* * *

إن هذين الكتابين الهامين إذ يصوغان أفكار شريحة أو أكثر من شرائح المجتمع المصرى فى إحدى منعطفات تاريخه المعاصر ، إنما يشدان الإنتباه إلى كثير من القضايا التى لا يجوز التغاضى عنها أو إهمالها عند صياغة أى مشروع حضارى ينقذ مصر كجزء من الأمة العربية .. فالكتابان ليس بحثاً عن هوية بقدر ما يتضمنان من إشارات ومعضلات تستحق التأمل العميق ، حتى لا نفاجأ بالمفارقات الفاجعة المتكررة : كمفارقة الوحدة الإنفصالية بين مصر وسورية ، وهى الوحدة التى ذُبح من أجلها القائلون بالديموقراطية بدلاً من الحزب الواحد ، وبالاتحاد بدلاً من الإندماج . وبعد عشرين وثلاثين عاماً من التضحيات الباهظة ، راح مؤسسوها يبكون على أنهم لم يكونوا ديموقراطيين أو إتحاديين ، ولكن السوريين والمصريين كانوا قد دفعوا الثمن .

٣ـلا للحزب القبطى فى مصر

فى صباح السادس عشر من فبراير (شباط) ١٩٨٩ فوجىء قراء الصحف القومية فى مصر بإعلان من المدعى العام الإشتراكى جاء فيه " أنه قد ورد إليه إخطار من رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية بأسماء المؤسسين لحزب جديد باسم السلام الإجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية " ، ثم ذكر أسماء خمسين رجلا وسيدة ، واختتم الإعلان بقوله " وعلى من يكون لديه اعتراض على أى من الأسماء المتقدم ذكرها أن يتقدم إلى رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية باعتراضه مؤيدا بما لديه من مستندات خلال شهر اعتبارا من تاريخ النشر طبقا لأحكام قانون الأحزاب السياسية".

فوجئت كل الدوائر السياسية بالإعلان العجيب الذى لم يكن صعبا اكتشاف الحقائق التالية بين سطوره :

أما الحقيقة الأولى ، فهى أن جميع أعضائه الخمسين من الأقباط ، وبالتالى فالحزب المطلوب هو حزب دينى مسيحى .

وأما الحقيقة الثانية فهى إنها المرة الأولى التى يتقدم فيها فريق من المواطنين بتأسيس مثل هذا الحزب .

وأما الحقيقة الثالثة فهى إنه ليس هناك اسم واحد من الأسماء الخمسين لشخصية واحدة معروفة بالعمل العام ، السياسى أو غيره .

وأما الحقيقة الرابعة فهى إن هذه الأسماء تتشكل فى الأغلب من ثلاث عائلات ، أى أن الحزب المطلوب أقرب لأن يكون تنظيما عائليا .

وأما الحقيقة الخامسة فهى إن أحدا من أصحاب الطلب لم يستشر أية جهة مرجعية دينية أو سياسية قبل اتخاذ الخطوة الأولى .

دفعت هذه الحقائق المجتمع الدينى والسياسى فى مصر إلى التعبير الفورى عن المفاجأة . وكان البابا شنوده الثالث هو أول الذين عبّروا عن مفاجأتهم بتصريحات شديدة الدقة والحسم والسرعة إلى " الأهرام " - فى ٢٣ / ٢ / ١٩٨٩ - وإلى " المصور " فى ٢٤ / ٢ /١٩٨٩ .

فى " الأهرام " قال لرجب البنا :

* " لقد فوجئت بهذا الإعلان .. وعلى الرغم من أنه لم يُذكر إنه حزب سياسى إلا أنه كان واضحا من مجرد قراءة الأسماء أن جميع الذين تقدموا بطلب تأسيسه من المسيحيين " وأنه " لا يضم أحدا من الشخصيات القبطية العامة "

* الوحدة الوطنية هدف الجميع ، ولا تتأتى إطلاقا بتكوين حزب يضم الأقباط وحدهم ، فالوحدة تتم بالاندماج والعمل المشترك ، والوجود معا فى كل الميادين "

* " الكنيسة لا توافق اطلاقا على انشاء حزب سياسى مسيحى .. ولا توجد سابقة لهذا الأمر فى تاريخ الأقباط .. الأقباط باستمرار يعملون داخل الأحزاب العامة فى مصر متعاونين مع إخوانهم المسلمين فى العمل السياسى ، كما حدث فى القديم وكما يحدث الآن .. ولا ننسى أن مسيحيا كان مرشحا لعضوية مجلس الشعب على رأس قائمة التحالف الإسلامى ونجح ، ذلك أن " الأقباط ليسوا عنصرا قائما بذاته فى مصر .. الأقباط خيوط متداخلة فى هذا النسيج المصرى الواحد "

* " الكنيسة وطنية لا حزبية .

الكنيسة يهمها سعادة هذا الوطن وتصلى من أجل العاملين فيه .

الكنيسة تترك كل مسيحى حرا فى اختياره الاتجاه السياسى الذى يسير فيه .

الكنيسة تشجع المسيحيين على الاشتراك فى الحياة العامة وتحثهم على قيد اسمائهم فى جداول الانتخاب والإدلاء بأصواتهم ، وترجو أن يحرص كل مواطن مسلم ومسيحى على ذلك ، لأن هذا وطننا ولا بد أن يكون لنا دور فيه.

الكنيسة يهمها أيضا السلام العالمى .

الكنيسة تصلى كل يوم من أجل سلام الشرق الأوسط واعطاء الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى .

الكنيسة تشارك بكل مشاعرها فى القضايا الوطنية العامة وتؤيد الأهداف القومية .

الكنيسة تؤيد الرئيس مبارك ... وتبارك خطواته القومية فى كل المجالات

الكنيسة ليست مع أى حزب .

الكنيسة ليست ضد أى حزب "

ويضيف رجب البنا ، بعد هذا التحديد القاطع " هكذا تكلم البابا شنوده رأس الكنيسة القبطية . ولم يعد ثمة مجال لاجتهاد " .

فعلا ، هذه الوصايا العشر هى الصياغة الشاملة لموقف الكنيسة ـ وقد تمثلت فى رئاستها العليا ـ من كافة الأمور التى يبرزها مثل هذا الطلب العجيب بإنشاء حزب " من اجل صيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " هذه الوصايا العشر تقول أن الكنيسة ليست معزولة عن هموم الوطن ولكنها:

ـ ليست حزبا

ـ وليست حزبية

لذلك فهى ترفض ابتداء أى " تحزب " دينى .

ويفسر البابا شنوده هذه النقطة الأخيرة فى مقابلة ؛ المصور ؛ قائلا إن" الذين يسعون إلى السلام وإلى الوحدة الوطنية ينبغى أن يختلطوا مع اخوانهم المسلمين فى وحدة ، وبهذا ينتج السلام الذى يهدفون إليه " . ويؤكد البابا " إن الذين يريدون تكوين هذا الحزب لم يستشيروا احدا قط " و "لربما يكون بعض الأقباط قد فهموا خطأ مبدأ البعد عن السلبية فى العمل السياسى . ولكن ايجابيتهم هى فى أن يشتركوا مع مواطنيهم المسلمين فى الحزب الذى يرونه مناسبا لاتجاههم السياسى .. أما أن يكوّنوا حزبا خاصا بالأقباط فهو أمر مرفوض تماما " .

على هذا النحو تم إغلاق الباب رسميا فى وجه المحاولة الغريبة . ولكن شخصيات عديدة صحفية وسياسية حاولت الاتصال بصاحب أى اسم من الأسماء الخمسين ، فأخفقت . لم يكن هناك رقم تليفون فى دليل التليفونات . ورفض مكتب المدعى العام الاشتراكى أن يعطى احدا المزيد من الإيضاحات، كما رفضت لجنة الأحزاب السياسية فى مجلس الشورى إمداد الصحافة بأية معلومات إضافية .

كان الرأى العام يخشى من ألا تكون هناك عقبات جادة أو قانونية أمام إنشاء هذا الحزب ، فليست هناك ـ مثلا ـ مادة تحتم تكوين الحزب من أصحاب الأديان أو المذاهب المختلفة . هناك نص صريح بألا يكون هناك حزب على أساس دينى . ولكننا لم نطلع على برنامج هذا الحزب الجديد ، فقد لا يضع الدين أساسا له ، ربما العكس تماما كما يقول اسمه " لصيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " . وهذه شعارات سياسية ، وليست دينية . ما العمل إذن ؟

تبلور نوعان من الإجماع :

الأول هو الاجماع على أن هذا " الحزب " المراد تأسيسه ، هو حزب دينى مسيحى ، حتى ولو لم يعلن هويته صراحة .

الإجماع الثانى هو رفض هذا الحزب . وكانت مبادرة الأنبا شنوده ذات تأثير حاسم على بلورة الإجماع الوطنى .

فى إطار الإجماع كانت هناك اجتهادات التشخيص والمعالجة . لا اجتهاد فى الموقف قبل أو بعد رأى الكنيسة ، فالموقف هو الرفض . ولكن تبقت أسئلة معلقة : لماذا الآن ؟ ومن هم هؤلاء ؟ هل هى مجرد "فكرة عائلية"؟ أم أن وراءها جهات لا نعرفها ؟ هل هى رد فعل لموجات التطرف المتتالية ؟ ولماذ لم يستشيروا المراجع الدينية أو السياسية ؟

هذه الأسئلة وغيرها ، رغم الإجماع على الموقف ، ظلت تكوى الصدور يوما بعد يوم ، خاصة صدور المثقفين والسياسيين الأقباط الذين وجدوا أنفسهم فى " دوامة " . ذلك أن " إرهاب الشوارع " والأحياء والقرى ، قد ينعكس فى ردود فعل تخشى بالفعل على " الوحدة الوطنية " . ولكن المهم هو رد الفعل الصحيح . وليس من بين ردود الأفعال الصحيحه معالجة الداء بالداء .

وأين أصل الداء ؟ هذه الجذور المريضة بالعنف متسترة وراء الدين ؟ أم أنها الأزمة الاقتصادية الطاحنة ؟ أم أنها القوى الأجنبية التى لا تريد لمصر - والعرب - الإستقرار ؟

يمكن تصنيف المثقفين الأقباط الذين أدلوا بآرائهم في الموضوع على أساس أنهم جميعا من الشخصيات العامة ، ولكنهم يختلفون بعدئذ سواء من حيث الإشتغال بالشؤون القبطية الخاصة أو بالشؤون السياسية العامة .

* من المثقفين الذين لا يشتغلون بالشؤون القبطية ولا يشتغلون عمليا بالسياسة : لويس عوض ، يونان لبيب رزق ، فايق فريد ، فالأول مفكر والثانى مؤرخ والثالث مستشار وزير الكهرباء ، أى أنهم نماذج من النخبة المثقفة ذات الاهتمامات السياسية العامة ، ولكنها غير حزبية ، وليست منخرطة فى أى شأن كنسى .

* ومن المثقفين الذين ينشغلون بالشؤون القبطية ثقافيا أو كنسيا ، ويشتغلون بالعمل السياسى أيضا ميلاد حنا وفهمى ناشد وأمين فخرى عبد النور ، والأول أستاذ الإنشاءات وعضو مجلس الشعب السابق ، والثانى عضو مجلس الشورى ، والثالث رجل أعمال ومن عائلة سياسية عريقة فى الصعيد، ووليم نجيب سيفين الوزير السابق .

* ومن المثقفين المهمومين بالشؤون القبطية : وليم سليمان وكيل مجلس الدولة وسليمان نسيم الأستاذ الجامعى وموريس صادق المحامى وملك مينا جورجى المستشار رئيس محكمة الاستئناف والمهندس منير عياد ورجل الأعمال منير عبد النور .

* ومن المثقفين المشتغلين عمليا بالسياسة وحدها منى مكرم عبيد (حزب الوفد) وجمال أسعد (حزب العمل) .

هذه هى الأنماط الأربعة التى تمثل معنى " الصفوة " أو النخبة القبطية، فالذين يهتمون بالكنيسة لا يزيدون على ٢٥ فى المائة تقريبا ، والذين يهتمون بها مناصفة مع العمل السياسى لا يزيدون على النسبة ذاتها . ويبقى خمسون فى المائة ، على الأقل ، فى صفوف هذه النخبة ممن لا يهتمون على الإطلاق بالشؤون القبطية ، ولكنهم يهتمون بالشؤون السياسية .

والسؤال هو : كيف تنظر هذه الأنماط إلى العمل السياسى ، من خلال هذا " الحدث " الذى برز فجأة فوق سطح الحركة السياسية المصرية منذ نشر المدعى العام الاشتراكى إعلانه الخاص بتأسيس حزب " السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية " .

القس صموئيل حبيب رئيس الطائفة الإنجيلية هو نموذج المثقف المتفرغ كليا للعمل الدينى ، ولكنه قال " إننى كمسيحى أسارع بالاعتراض (على قيام الحزب المذكور) وأدعو كل مسيحى للعمل القومي ، وللقيام بواجباته الوطنية ، فإن السلبية أسلوب غير ناضج ، وعلى كل مسيحى أن يحمل المسؤولية ، كمواطن مخلص لبلده ، وأن يعمل بكل جد واجتهاد لزيادة الإنتاج ، كما يشترك فى العمل السياسى والقومى لبناء الوطن وتنميته . ولكننى ، لا أقبل اطلاقا ، أن يكون العمل السياسى للمواطن المسيحى منفصلا عن المسلم أو مستقلا عنه "

النمط الأول

هذه الأطروحة تشكل إطارا إجماعيا لدى المثقفين الأقباط . ولكن لا بد من النظر فى تنويعات ردود الفعل ، فالنمط الأول الذى لا ينشغل بالشأن القبطى ولا يشتغل عمليا بالسياسة قال :

لويس عوض : لا أوافق أبدا على تشكيل حزب أو أى تجمع على أساس طائفى أيا كانت الملة التى ينتمون إليها .. إنه هكذا تبدأ الفتنة والقلاقل فى البلاد ، ويكفى ما رأيناه فى بلد مثل لبنان ... إنى أحذر وأحذر من ظهور هذه النعرة وهذه الظواهر فى المجتمع المصرى .. وأرى أن يبحث أمرها بدقة فقد تكون وراءها أصابع أجنبية .

يونان لبيب رزق : (هذا الحزب) سيكون حالة وفاة أثناء الولادة ، لأن مصر ليست لبنان ، ولأن مجموعة المصريين الحريصين على وطنهم يرفضون بالقطع قيام أحزاب على أساس من الدين ، وضمن هؤلاء الأقباط بالطبع . (ولكن) أخطر التغييرات خلال الأعوام السابقة هو العمل على خلق شكل من أشكال الانفصال الاقتصادى والاجتماعى بين الأقباط والمسلمين (إشارة إلى البنوك الإسلامية والمستشفيات الإسلامية .. الخ) فلماذا نتزعج

عندما يحاول (هذا السعى الاقتصادى - الاجتماعى) أن يفرز مولودا سياسيا ، حتى ولو كان شائها .. إن هناك قوى خارجية سواء من المنطقة أو عبر المحيطات يسعدها كثيرا أن تلين مصر . ولن تألو هذه القوى جهدا عن تشجيع ، بل وتمويل مثل هذه الأحزاب الدينية التى تقسم مصر وتضعفها . ولن أكون ضمن المدهوشين إذا قامت إحدى تلك القوى الإسلامية بتشجيع قيام حزب قبطى فى مصر . كما لن أكون من المستغربين إذا تولت إحدى تلك القوى غير الإسلامية تشجيع وتمويل الجهات الإسلامية السياسية .

فائق فريد : إن هؤلاء (الداعين إلى قيام هذا الحزب) أرادوا أو لم يريدوا ، بوعى أو بغير وعى يسعون إلى ضرب السلام الاجتماعى وتفتيت الوحدة الوطنية .. ومهما قيل من تبريرات بفعل بعض الظروف الآن ، فإنه لا يمكن قبول هذا العمل " .

هذا النمط الذى يتميز فى مجموعه بالوصول إلى مستوى ثقافى رفيع وبدرجة عالية من الاستقلال عن الكنيسة والسياسة الحزبية معا ، يرفض التقسيم (اللبنانى) لمصر ، ويشتبه فى جهات أجنبية تمول أمثال هذه المشروعات ، ولا يفرق بين الطوائف لأنه يرفض الأساس الدينى والمذهبى للعمل (والمشروع) السياسى . إنه إذن النمط العلمانى بدرجات انتمائه الاجتماعى المختلفة من الليبرالية إلى الراديكالية . وقد عانى بعضهم (كلويس عوض وفايق فريد) فى عهود ثلاثة (الملكية ، الناصرية ، الساداتية) من انتمائهم الليبرالى والراديكالى . وقد دخل عوض وفريد المعتقل السياسى بسبب أفكارهما وليس لأى سبب طائفى . هذه فئة تؤثر فى المجتمع الوطنى ككل تأثيرا ثقافيا مباشرا ، عن طريق الجامعة أو الصحافة أو الكتاب . لذلك فهو تأثير هامشى وضيق ، رغم نجومية بعضهم (لويس عوض مثلا) .

هذه الفئة البعيدة عن المنبر الكنسى والمنبر الحزبى - السياسى معا ، تجد نفسها وتحقق ذاتها فى المجتمع الوطني داخل مصر وأحيانا فى المجتمع القومى العربى خارجها . لذلك يفزعها " المصير اللبنانى " ، ومن ثم ترفض المقدمات اللبنانية (الديموجرافية والاجتماعية والسياسية) ، وتشتبه فى تمويل وتخطيط أجنبى (اسرائيلى وإيرانى تخصيصا) .

وهذه الفئة التى تجد نفسها ضمن شريحة أوسع فى العهدين الاجتماعيين المتناقضين توحدت مصالحها وبنيتها الاقتصادية - الاجتماعية

سواء حين ضربها عبد الناصر سياسيا أو حين هزمتها الساداتية المستمرة وألقت بها إلى الهامش الاجتماعى . فى الحالين لم يكن هناك مسيحى ومسلم ، وإنما كان هناك " مثقف الفئات الوسطى " المستقل نسبيا عن المشاريع الايديولوجية لهذه الشرائح الاجتماعية ذاتها .

النمط الثانى

بسبب السيولة الاجتماعية الموروثة والوافدة (الموروثة من أسلوب نشأة القوى الاجتماعية المصرية الحديثة ، والوافدة مع المتغيرات الناصرية ثمانية عشر عاما والمتغيرات المضادة ثمانية عشر عاما أخرى .. أى بدءا من البنية شبه الإقطاعية الاستعمارية إلى التأميم والإصلاح الزراعى والتصنيع إلى الانفتاح) لم يتبلور قوام طبقى محدد ومتجانس ، بل ظلت الحدود مفتوحة ورجراجة ومتداخلة بين التشكيلات الاجتماعية . ومن هنا سنلاحظ أوجه التشابه أحيانا بين النمط الأول من المثقفين الأقباط والنمط الثانى الذى يختلف ويقترب فى وقت واحد . هذا النمط الثانى ينشغل بالشأن القبطى ويعمل بالسياسة ، أى أنه على العكس تماما من النمط الأول ، يقول :

ميلاد حنا : أقباط مصر لن يكوّنوا حزبا سياسيا حتى لو أقرت الدولة الحزب الدينى السياسى .. ولكن فى عالم السياسة لكل فعل رد فعل ، ومن ثم كان طبيعيا ـ نظرا لما تم من حركات وتجاوزات ـ أن تتكون مجموعة مصرية قبطية تحاول أن تشعر الطرف الأقوى بأن لها وجودا ، ومن ثم فهى رسالة إلى الجماعات المتطرفة أن إحذروا ولا تلعبوا بالنار ، فالوحدة الوطنية فى مصر هدف قومى .

فهمى ناشد : إن فكرة الوحدة الوطنية انتقلت من تعبير عنصرى الأمة إلى واقع العنصر الواحد .

أمين فخرى عبد النور : كيف وقد باتت الوحدة الوطنية عقيدة كل شعب مصر ، كيف نرتد إلى ما قبل ثورة ١٩١٩ ونحن نتطلع إلى القرن الحادى والعشرين ، ومصر تحتل مكانا حضاريا على خريطة العالم المتحضر . مرفوض .. مرفوض قيام مثل هذا الحزب . وإذا كانت هناك بعض الأزمات فى العلاقات الوطنية والإنسانية في بعض الأماكن ، فليس

معناه أن نفرط فى أقدس منجزات الثورة الوطنية ، وهى الوحدة الوطنية لشعب مصر مسلمين وأقباط .

وليم نجيب سيفين : إننا جميعا ننصهر فى بوتقة واحدة اسمها مصر تجمع الكل فى إطار وحدة وطنية راسخة عبر الأجيال . بل نستطيع القول بأن مصر عنصر واحد وليست عنصرين .

تشكل هذه الأمثلة النمط الثانى خير تمثيل ، فهؤلاء الذين جمعوا بين العمل القبطى إن جاز التعبير والعمل السياسى ، كانوا فى واقع الأمر جسرا بين الدولة والكنيسة ، وإن تباينت درجة القبول من الجانبين . أحد هؤلاء (أمين فخرى عبد النور) من أبناء الأسرة القبطية السياسية العريقة فى صعيد مصر ، فهو حفيد عبد النور اقلاديوس الذى طاف جرجا وما حولها يجمع التبرعات لجيش عرابى فى مواجهة الخديو والإنجليز . وهو ابن فخرى عبد النور أحد أقطاب ثورة ١٩١٩ وقد حكم عليه الإنجليز بالإعدام ، فهو من رفاق سعد زغلول وعمل تحت قيادته . أما ميلاد حنا خبير الإسكان المعروف ، فهو عضو مجلس الشعب السابق وكان رئيسا للجنة الإسكان بالمجلس . وفهمى ناشد المحامى ما يزال عضوا فى مجلس الشورى . وأما وليم سيفين فهو وزير شئون الهجرة السابق . هؤلاء إذن فى الأصل الأصيل هم جزء مفصلى فى البنيان المدنى للكنيسة ، وفى الوقت نفسه على هامش الهيكل التشريعى أو التنفيذى للدولة (الذى لم يكن هامشا أيام سعد زغلول ومصطفى النحاس) . إنهم إذن فى جملتهم أقرب إلى " المصالح الحقيقية " للطبقة الوسطى مباشرة ، لا شرائحها الدنيا . وهى مصالح وطنية وموحدة بين المسلمين والأقباط . لا علاقة لها بالبرجوازية الصغيرة الناصرية أو بالطفيليين فى عصر الانفتاح الساداتى . أضيرت فى القليل أيام عبد الناصر واضيرت فى الصميم أيام السادات . ليست الثقافة أو الفكر هو الذى عانت من قهره هنا أو هناك ، لأن مصالحها الاقتصادية ـ الاجتماعية ، هى بوصلتها فى الاتجاه نحو السلطة (الملِّية أو المدنية) . تراثها الفكرى هو ثورة ١٩١٩ غالبا لأنها على أحد وجهي العملة هى ثورة " الهلال والصليب " و " الدين لله والوطن للجميع " ثورة " مصر " و " الوحدة الوطنية بين عنصرى الأمة " . تستدعى الذاكرة هذا المصطلح فيصبح التعديل أن هناك عنصرا واحدا لا عنصرين كرد فعل على شبح التشرذم الطائفى والإنقسام

الدينى . أما الوجه الآخر للعملة ، فهو أن ثورة ١٩١٩ هى ثورة مصر القومية، أى حين تقوم البرجوازيات الوطنية بتمثيل كل الطبقات وتصبح هى "الأمة".

هذا الخيال التاريخى يثبت داخل هذه الحدود وينسى (أو يحاول نسيان) متغيرات سبعة وثلاثين عاما مضت على قيام الثورة والثورة المضادة. تغير السلم الاجتماعى تغييرات جوهرية مرتين حاسمتين : فى المرة الناصرية تشذبت الطبقة الوسطى وضمرت ليبراليتها الاقتصادية والسياسية وأفسحت المجال لشرائحها الدنيا . وفى المرة الساداتية كان عليها أن تختار بين الإنضمام إلى طوابير الاستيراد والتصدير والخدمات السياحية وقوانين المجتمع الاستهلاكى فتصفى إنتاجها الوطنى ، وإما إشهار إفلاسها الظاهرى بالكمون المصرفى أو تحت بلاط العمارات الشاهقة .. أى هجران المزرعة والمصنع إلى التجارة الربوية ، مجرد انتقال لرأس المال فى " الأوانى المستطرقة " .

ولم يكن أمام البرجوازية القبطية سوى الإلتحام بمستقبل البرجوازية الوطنية المضروبة من قوانين الانفتاح ومن الجماعات الإسلامية فى وقت واحد . وبقيت قلة انقسمت بين طابور الهجرة إلى الخارج ، وبين الإنضمام النهائى إلى مجتمع الانفتاح ، حتى إنك أصبحت تقرأ عن محل يستورد ثياب المحجبات من أوروبا ، والتوقيع مسيحى . ولكن القلة المهاجرة والقلة الانفتاحية من الأقباط ، لا تشكلان محورا مؤثرا على "شبح الطبقة الوسطى" الذى ما يزال يجذب البعض إلى بناء جسر بين الدولة والكنيسة ، فهو جسر الإنقاذ . هذا الجسر يستعيد مقولات ثورة ١٩١٩ ويستحضر شعاراتها ، فتصبح الوحدة الوطنية هى المناخ الذى يتيح للشرائح المنتجة فرصة البقاء والمزاحمة . ومن هنا أهمية الإحتماء فى هيكل الدولة التشريعى أو التنفيذى ، والابقاء على الصلة مع المؤسسات الملية للأقباط .

هكذا تصبح " مصر " و " الوحدة الوطنية " بمواجهة أى حزب دينى مسيحيا أو مسلما لأنه ـ هذا الحزب ـ يقف على الطرف النقيض من مشروع إحياء الطبقة الوسطى المصرية ، ولو فى ثوب جديد .

وفى ظنى أن كتاب ميلاد حنا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " الصادر أول عام ١٩٨٩ هو الصياغة المثلى لهذا " الثوب الجديد " .

يقول المؤلف فى الصفحة الأولى صراحة " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية فى "مصر" . وعلى ظهر الغلاف تجىء هذه الكلمات : "تسرى مادة هذا الكتاب فى عروق التاريخ المصرى من بدايته قبل خمسة آلاف سنة إلى غايته فى عصرنا" . ويعرض الكتاب هذه المادة التاريخية ليرى جميع المصريين الآن على تعدد دياناتهم جوهر الوطن المصرى الواحد الذى احتفظ بوحدة أرضه ووحدة شعبه " . ويضيف التعريف " لقد أوشك الشعب المصرى أن ينفرد بين شعوب العالم على امتداد المعمورة وامتداد التاريخ بميزة الوحدة والاتحاد " ، " إن التاريخ فى هذا الكتاب مصباح يضىء هذا الجوهر المصرى الخالد ، جوهر الوحدة الدائمة " ، " إن الديانات عاشت فى مصر ألوف السنين فلم ينغمس المصريون فى الفتن الدينية الجائحة التى غرقت فيها أقطار أخرى من حولنا أو بعيدا عنا " ، و " الكتاب يحمل هذه الإضاءة الوطنية لكل المنتمين إلى مصر " .

ولا شك أن الكاتب يصدقنا القول فى أنه يستهدف ترسيخ الوحدة الوطنية ، ولكن المنهج الذى يقوده إلى ذلك هو الإطلاق والتعميم والتجريد ، وكأنه يقرأ التاريخ ليخرج منه ، فهو يستخدم مصطلحات مثل " الجوهر " و"الخلود ؛ و " الوحدة الدائمة " و " مصر " . وهى مصطلحات تخاصم أو تهجر المحتوى الاجتماعى التاريخى ، بحيث نجد أنفسنا أمام " واحدية " ثابتة سرمدية ، لا تحتاج حتى إلى الكفاح من أجل الوحدة الوطنية ، وتتناقض مع قاعدتين أساسيتين يحرص المؤلف علي إعلانهما وهما التاريخ والتعددية. ولكن هذا المنهج يتلاءم إلى أقصى الحدود لتفصيل " الثوب النظرى الجديد " لهذه الشريحة من المثقفين الأقباط الذين يجمعون بين الدولة والكنيسة وبين الطبقة والوطن والشعب (الذى يرادف أحيانا مفهوم "الأمة"). وهم لذلك ضد الحزب الدينى من حيث المبدأ . ولكن هذا المبدأ هو أننا أبناء "مصر" . والخصوصية المصرية هى الوحدة ، فـ "لا" لأى حزب ينال من هذه الخصوصية .

النمط الثالث

يهتم النمط الثالث بالشأن القبطى اهتماما ثقافيا أو اجتماعيا مباشرا، وهو مزيج من البيروقراطية والتكنقراط . إنهم من رجال القانون والقضاء والأعمال . هم أساسا من عناصر بناء الدولة ، مرتبطون عضويا بهذا البناء. ومن ثم كان من تحصيل الحاصل أنهم رغم اهتمامهم بالشأن القبطى ، فإن هذا الاهتمام لا ينفصل لحظة عن المصير الواحد لمجتمع الدولة الواحدة، فماذا يقولون :

وليم سليمان قلادة : إن المتابعين للمناقشات الدائرة فى الساحة السياسية منذ فترة قد رصدوا كيف أن ورقة " الحزب القبطى " كان يستخدمها فى وقت واحد المؤيدون لقيام حزب إسلامى والمعارضون له ـ كل فريق لمصلحته ـ فالاتجاه الأول يرى أنه لا مانع من السماح بالحزب القبطى طبعا لتبرير دعوته المقابلة ـ أما المعارضون لذلك فقد كانوا يرفعون ورقة هذا الحزب للتحذير من قسمة المجتمع على أساس دينى . وليس من شك فى أن استخدام هذه الورقة لهذا الغرض أو ذاك مسلك غير مسؤول ، كمن يستخدمون المتفجرات لإحراز أهداف فى مباريات الرياضة دون تقدير لما سيحدث نتيجة لذلك بين جماهير المتفرجين من أذى (...) إن الوقت قد حان كى يواجه كل حزب سياسى فى مصر وفى المقدمة حزب الأغلبية ، هذا الموقف ، ويستفيد من درس التاريخ المصرى . إن الحزب هو أداة تحقيق الديموقراطية .. بالتنشئة السياسية السليمة للمنتمين إليه .. والإلتزام بذلك فى الممارسة .

المطلوب الآن توافق قومى بين كل الأحزاب حول كيفية استيعاب جميع مكونات الجماعة فى الحياة العامة بمختلف مجالاتها .. إن هذه الخطة يمكن أن تشكل نقطة البداية للوصول إلى حد أدنى على الأقل من مشروع حضارى وطنى ترتضيه الجماعة كلها وتنطلق منه إلى مزيد من التوافق الاجتماعى بدلا من حالة الفصام التى نعانى منها . إن " الفتنة الطائفية " تغير أساليبها ، والمخططات الداخلية والخارجية ضد وحدة الشعب المصرى تواصل التدبير وتجهد للتنفيذ ، ومازالت المبادرة فى يدها والمسرحية لم تتم بعد فصولا .

سليمان نسيم : هل نريد تفرقة فى وطن لم يعرف التفرقة إلا على أيدى الدخلاء والغرباء الذين كانوا سرعان ما ينبذهم ويشجب محاولاتهم ؟

ملك مينا جورجى : إن تكوين (هذا الحزب) على أساس دينى غير متصور وغير مقبول لا من الأقباط ولا من المسلمين ، ولا يملك مقومات الحياة على الساحة الوطنية . والوحدة الوطنية ليست ملكا لأى طرف لأنها عقيدة راسخة لكل المصريين المسلمين والأقباط وليست مطروحة للمساومة من أى طرف ، وليس لأى طرف أن يدّعيها لنفسه .

موريس صادق : نصيحتى لهؤلاء (الساعين إلى قيام هذا الحزب) أن يبتعدوا عن اللعب بالنار . وإذا كانوا جادين فى العمل العام فعليهم أن يتجهوا إلى الأحزاب السياسة القائمة .

منير عبد النور : إن محاولة تكوين حزب من الأقباط فقط تكاد تكون رسالة موجهة إلى الحكومة وجميع الأحزاب بضرورة فتح المجال لمشاركة وطنية فى العمل السياسى والعمل العام . ولعل الجميع يفهمون ما تقوله هذه الرسالة .

منير عياد : إن الأمر يستلزم بالضرورة ضرب كل تفرقة على أساس طائفى أو جغرافى .. كيف نسمح لوطننا أن نرتد به إلى تجمعات دينية ؟ من أين خرج هذا النبت الشيطانى المسموم ؟ مثل هذا الحزب مرفوض منا نحن الأقباط قبل المسلمين . كيف نواجه التحديات وبيننا من يقول هذا قبطى وذاك مسلم ؟

هذا النمط الذى يتشكل اجتماعيا من جهاز الدولة والأجهزة المتصلة به من المجتمع ، لا يرى الأمور من منظور تجريدى . إنه يهتم بالشؤون القبطية إلى الحد الذى يخشى فيه على هذه الشؤون إذا "أصاب السهم المسموم" جسد الوطن المقدس . هذا الجسد فى لا وعى هذه الفئة ، هو الدولة . طبعا ، هناك الأرض والبشر . ولكن الوطن يرادف الدولة عند الموظف . لا يقول ذلك صراحة ، لا يصارح به نفسه . ولكن الدولة هى صورة الوطن فى عينيه الداخليتين . وهو ليس منشغلا بقياس المسافة بين الأصل والصورة .

ولكنه يشعر بأن " الوحدة الأزلية " مهددة فى أبديتها .

نلاحظ أن الأسئلة أكثر من الأجوبة عند هذه الفئة " كيف " تتردد كثيراً. وأدوات «الاحتمال» واردة :قد ، ربما، ممكن . أدوات الجزم اختفت :لا شك ، مستحيل .. الخ . وهناك دعوتان تلحان على وجدان هذ ا النمط : المشروع الحضارى الوطنى ، واجتذاب الأقباط إلى العمل العام . والدعوتان تتداخلان فى صيغة " الديموقراطية " التى تضم الجماعة الوطنية فى الإطار الأعم (وهذا هو المشروع الحضارى الذى يستقطب الجميع) ، وفى الإطار الحزبى. ديموقراطية جهاز الدولة وأجهزة السلطة الثلاثة ، هى المقدمة الضرورية للديموقراطية الحزبية .. فإذا اتسعت الديموقراطية الأعم لأعضاء الجماعة الوطنية " كلها " ، فإن استيعاب الديموقراطية الحزبية للأقباط والمسلمين على السواء يصبح نتيجة ضرورية لإنهاء ثلاث حالات : الأولى هى حالة " اللامبالاة " العامة فى صفوف الشعب المصرى ، وابتعاد الأغلبية عن المشاركة فى العمل العام وخاصة العمل السياسى . والثانية هى حرمان تيارات سياسية مختلفة من الشرعية . والثالثة هى الابتعاد النسبى للأقباط عن العمل السياسى .

هذا النمط الاجتماعى الثالث الذى يرتبط بالشؤون القبطية هو نفسه لا يعمل بالسياسة . ولكن المفارقة أنه يضع كلتا يديه على ؛ النسبى " ، و"الملموس " ، و " الخاص " وكأنه يشتغل بالسياسة .. ذلك أنه فى عنايته بالشأن القبطى يقترب من الناس قربا شديداً ويعيش مشكلاتهم سواء من خلال تنظيمات مدارس الأحد أو الجمعيات الخيرية أو المجلس الملِّى أو هيئة الأوقاف . لذلك كان رادارا شديد الحساسية : يرفض الحزب الدينى على الفور ويدعونا إلى التفكير والتأمل فى وقت واحدا . وليست صدفة أن وليم سليمان رجل القضاء والذى عمل فى قيادة مدارس الأحد وفى صفوف الثقافة الوطنية المصرية ، وهو الذى أصدر كتابا هاما عن الحوار بين المسيحية والإسلام .

النمط الرابع

يبقى النمط الذى يشتغل بالسياسة الحزبية كالدكتورة مُنى مكرم عبيد عضو الهيئة العليا للوفد والتى قالت :

" إن قيام هؤلاء بتكوين حزب سياسى يعنى بالدقة أن هناك شريحة اجتماعية قلقة تبحث عن تعبير ذاتى أتاحه القانون .. وإن كان ، فى نفس الوقت ، تكوين حزب سياسى كله من الأقباط فقط أمر خطير للغاية ... أى حزب على أساس دينى – برغم حظر القانون – هو خطيئة فى حق الوحدة الوطنية المصرية .

" إننى أحس بنكسة خطيرة بالنسبة لقيم الوحدة الوطنية .. كما أشعر بغياب دورالقيادات الوطنية بين الأقباط والمسلمين على السواء ، مما أحدث عزلة بينهم وبين شرائح المجتمع المصرى "

" إن الحل يكمن فى الديموقراطية ومزيد من الديموقراطية " .

مُنى مكرم عبيد إسمها يدل عليها ، فهى من عائلة المجاهد الذى كان سعد زغلول يدعوه ابنه . وهى الآن عضو فى قيادة حزب الوفد ، وتقول كلاما قريبا من كلام الفئة السابقة رغم اختلاف المواقع والمواقف ، ذلك إنهما يشتركان فى القرب من الناس والتفاعل المباشر مع مشكلاتهم . والفرق أن النمط الثالث يكتسب هذه الخبرة من علاقته بالشؤون القبطية ، أما النمط الرابع الذى تنتسب إليه منى مكرم عبيد فإنه يكتسب هذه الخبرة من عمله السياسى المباشر . لذلك كانت مُنى الوحيدة التى وصفت أصحاب الطلب بتكوين (ذلك الحزب) بأنهم يعبرون عن شريحة قلقة . وهى شريحة لا تجد نفسها فى الأحزاب السياسية ولا فى النشاط الكنسى على السواء . وهى ترفض تكوين (هذا الحزب) ولكنها تحاول أن تفهم الدافع إلى محاولة تأسيسه .

ومن هذا النمط الرابع جمال أسعد الذى كان يشتغل بالسياسة من خلال "التحالف الإسلامى " الذى أقامه حزب العمل وحزب الأحرار والإخوان

المسلمين (وقد خرج فى الانقسام الذى وقع بعدئذ) . وهو قبطى وقد نجح فى إحدى قوائم " التحالف " يقول :

" الكنيسة تربأ بنفسها عن التدخل فى السياسة والحركة الحزبية والعمل الحزبى .. فالمسيحية تفصل تماما بين الدين والسياسة .. والمواطن المسيحى له أن يتعامل فى السياسة عبر أى حزب يقتنع بمنطلقاته وأطروحاته السياسية ، أما أن تكون جماعة حزبا مسيحيا فهذا مرفوض مسيحيا وكنسيا ودينيا " .

هذا النمط إذن ، على استعداد لأن ينضم إلى تحالف سياسى من عناصره "الإخوان المسلمون " ، ولكنه ليس مستعدا للمشاركة فى "حزب قبطى". (وهو يخرج على التحالف حين تعلن أغلبية وقيادة حزب العمل التزامها الايديولوجى بالإسلام السياسى) .

* * *

هذه الأنماط الأربعة التى تنتمى إلى شرائح اجتماعية مختلفة من الطبقة الوسطى المصرية فى إحدى لحظات صراعها من أجل البقاء المنتج فى مجتمع وطنى . وهى أنماط " النخبة " المثقفة أساسا ، ولكنها نخبة متعددة المواقع قربا وبعدا من الدولة والكنيسة والمجتمع .

إن ما يجمع بين هذه الأنماط الأربعة هى :

* الرفض القاطع لقيام تنظيم سياسى ، حتى لو سمح به القانون ، يضم أقباطا فقط .

* الرفض القاطع لأى حزب سياسى على أساس دينى ، سواء كان مسيحيا أو مسلما.

* ظاهرة التقدم بطلب تأسيس حزب يضم أقباطا فقط تتضمن "رسالة" إلى الحياة السياسية المصرية بمختلف اتجاهاتها تقول أن ضعف الإقبال القبطى على العمل العام وبالذات العمل السياسى مصدره خلل عميق فى البنية الديموقراطية للمجتمع والنظام السياسى . وهي ، ثانيا ، رسالة موجهة إلى الجماعات الإسلامية بأن العلمانية هى الأساس الوطيد للوطنية .

هذا الإجماع القبطى من جانب النخبة الثقافية ـ السياسية يجد آذانا صاغية من جانب الغالبية الساحقة ، وفى المقدمة رجال الدين والسياسة المسلمين :

١ ـ عبد المنعم النمر ، وزير الأوقاف السابق ، ورئيس لجنة الشؤون الدينية بالحزب الوطنى الديموقراطى يقول :

" هذا الأمر ليس فى مصلحة البلد فى أى حال من الأحوال ، فإن قيام حزب على أساس دينى ، ستكون نتيجته التفرقة بين أبناء الوطن الواحد .. والذى يريد أن ينضم لحزب عليه بالانتساب إلى أى حزب سياسى قائم " .

٢ ـ أحمد هيكل ، وزير الثقافة السابق ، يقول :

" لا يجب أن تقوم الأحزاب على أساس دينى لأن هذا يجر إلى صراعات ، على الدين أن يظل بمنأى عنها ، وأن يظل الوطن أولا وأخيرا مصرنا فى وحدته الوطنية ، لا سيما أن العمل فى المجال السياسى مفتوح من خلال الأحزاب السياسية للمتدينين وغيرهم " .

٣ ـ الشيخ يوسف البدرى ، عضو مجلس الشعب ، ورئيس حزب "الصحوة" تحت التأسيس ، يقول :

" لا يجوز أن ينشأ حزب سياسى على أساس دينى أو طائفى أو عقائدى .. سيعنى هذا أننا نعود مرة أخرى إلى تقسيم المجتمع إلى طوائف دينية " .

ولكن هذه الأصوات لا تمنع ظهور أصوات لها وزنها السياسى تقول :

مأمون الهضيبى : الأقباط لهم كيان يتمتعون فيه بحرية انتخابات هم راضون عنها ، وليس لنا ما للأقباط (لذلك) سنسعى إلى حزب للإخوان (المسلمين) إذا عجلت الحكومة بتعديل قانون الأحزاب .

أى أن المستشار الهضيبى عضو " التحالف الإسلامى " وعضو مجلس الشعب يرى إنه من حق الإخوان المسلمين تأسيس حزب ، بينما لا يحق لبعض الأقباط تأسيس مثل هذا الحزب ، باعتبار أن " الكنيسة " هى حزبهم . وكانت هذه هى المفاجأة الأولى التى يتفق معها إلى حد ويختلف معها إلى حد زعيم حزب العمل وزعيم المعارضة البرلمانية :

ابراهيم شكرى : إننا مع مبدأ إطلاق تشكيل الأحزاب بصورة عامة.. فالحرية فى تكوين الأحزاب هى الأصل .

ومعنى نلك أن ثمة فريقا - يمثله التحالف الإسلامى - يرى إنه من الممكن تأسيس حزب على أساس دينى . ولكن داخل هذا الفريق تيار يرى أن المقصود بالأساس الدينى هو الإسلام فقط ، لأن حزب الأقباط هو الكنيسة .

هذا الفريق ، للإنصاف ، لا يضم قطاعا مهما من " الإسلاميين " الذين يرفضون التفرقة على أى نحو بين الأقباط والمسلمين ، ولا يرون فى الكنيسة إلا معبدا للصلاة ومؤسسة دينية محضا .

كذلك ، فإن هذا الفريق لا يضم أغلب الجماعات الإسلامية التى ترى الموضوع برمته مخالفا لقواعد الشريعةِ الإسلامية والمجتمع الإسلامى الذى لن يسمح بأية أحزاب ، ولا بهذا النظام البرلمانى الانتخابى ، وإنما يقدمون بديلا شاملا لا يساومون عليه ولا يتحايلون على القانون لتنفيذه .

تلك كانت المفاجأة الأولى . وهى تقول - على عكس الأقباط - إن هناك اختلافا فى الرأى ، بالنسبة لهذا الموضوع فى صفوف الإسلام السياسى .

أمّا المفاجأة الثانية ، فهى على النقيض من المفاجأة الأولى ، أكدت الإجماع القبطى على رفض الأساس الدينى للحزبية ، ذلك أنه بعد عشرة أيام على نشر إعلان المدعى الاشتراكى بخصوص الحزب المشار إليه ، تقدم وكيل المؤسسين - واسمه هايل توفيق سعيد - بطلبات اعتذار إلى المستشار عبد السلام حامد المدعى العام الاشتراكي والدكتور على لطفى أمين لجنة شؤون الأحزاب السياسية ، نصها :

" الرجا الإحاطة والتفضل بقبول طلب اعتذارنا عن تقديم طلب تاسيس حزب السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية ، حيث عرضنا الأمر على المتخصصين فى مجال السياسة ، فصرحوا باستحالة موافقة السادة أعضاء اللجة المركزية لشؤون الأحزاب السياسية ، علي تاسيس حزب سياسى فى شكل جمعية خيرية ، ولا يمت للسياسة بصلة على الإطلاق . وإذ أشكر إلهى لأنه بسبب جهلى بالأمور السياسية ، تحقق السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية في أبهى صور للكنيسة في التصدى وشجب أى فكرة أو محاولة لمجرد التفكير فى تأسيسس حزب دينى أو

طائفى . ويسرنا جميعا تصريح (أن نصرح لـ) أحبائنا لحمنا ودمنا اخوتنا المسلمين (بـ) استنكار وشجب الفكرة من أصلها ، برفض تأسيس أحزاب دينية أو طائفية ، واقرار الجميع بأن الدين والسياسة متوازيان لا يلتقيان مهما امتدا . وإذ نعتذر عن سحب طلبنا ، نناشد سيادتكم الموافقة على نشر وإذاعة برنامج الحزب حفاظا على صورتنا أمام اخوتنا وضمان سلام خمسين أسرة من المؤسسين من أبنائكم المخلصين الذين يعملون فى الخدمات الاجتماعية ورعاية الفقراء والأرامل والأيتام والعجزة وذوى العاهات من أحبائنا أهل بيت الله . وإذ نشكر السيد محمد حسنى مبارك ، والسيد الدكتور على لطفى ، والسادة الأجلاء أعضاء لجنة الشؤون السياسية على طرح القضية للمناقشة جماهيريا فى أوسع نطاق لتكون قدوة وعبرة واقناعا لكل من يفكر فى الخطأ . كما نشكر قداسة البابا شنوده الثالث على اهتمامه، ونؤكد لقداسته أنه لا يوجد بين أبنائه من يفقد مصريته، أو يبيع أمه مصر ولو بامتلاك الكرة الأرضية كاملة ، لأن مصريتنا وعقيدتنا جزء لا يتجزأ . حفظ الله السيد الرئيس المبارك محمد حسني مبارك وجميع رجال حكومتنا الأوفياء ، وحفظ الله جميع أبناء شعبنا الواحد بجميع طوائفه " .

وقد نشرت هذه الرسالة صباح ٢٦ فبراير (شباط) ١٩٨٩ ، فانتهت الأيام العشرة العاصفة . ولكن يبقى السؤال حول ما تقوله رسالة الإعتذار ، والسؤال حول المستقبل .

ليس عسيرا أن نكتشف لهجة " الذعر " في كتابة الرسالة ، مما يوحي بأن ضغط الرأى العام فى رفض الفكرة كان مكثفا ، كما يوحي بمداخلات مباشرة دفعت العائلات الثلاث التي تقدمت بطلب تأسيس الحزب إلي التراجع . ولكن تبقى الفجوة بين المبادرة والتراجع قائمة ، فليس معقولا أن أصحاب الطلب كانوا يجهلون الفرق بين الحزب السياسى والجمعية الخيرية. وستظل هذه الفجوة مفتوحة ما لم يتقدم أحد " المؤسسين " ليسدّها حين يحكى للرأى العام قصة التفكير والتخطيط ومحاولة التنفيذ . إن " السذاجة " وحدها ، أو " الجهل " وحده ، لا يقنعنا بأنه السبب الوحيد وراء هذه الدعوة.. وإن كان الجهل واضحا فى هذه الصياغة الركيكة لرسالة الإعتذار .

ومن جهة أخري فإن طلب التأسيس وطلب الإعتذار يجسدان قلقا محفوفا بالمخاطر من هول ما يجرى فى بعض أرجاء مصر ، كما يجسدان نوعا ثالثا من القلق مصدره هذا الفريق من الإسلام السياسى المعلن والذى يري أن الدين يصلح أساسا للحزبية ، وجزء منه يري هذا الحق احتكارا لطائفة دون أخرى .

إن الإعلان الذى نشره المدعى الاشتراكى وانتهى بسحب طلب تأسيس الحزب ، قد أبرز عدة قضايا وإشكاليات ظلت كامنة وحبيسة الصدور ، وأن الآوان لمناقشة أسبابها العميقة ونتائجها الأكثر عمقا .

٤ـ المسيحيون والعروبة :
من يدفع الثمن؟

بالرغم من أنه أحد الكبار فى الثقافة العربية المعاصرة إلا أن شهرته بالغة الضيق وتأثيره قليل قليل . عرفته فى الخمسينيات ، وكنت قد قرأت له " رفيق الأرض " الرواية الطليعية المنشورة عام ١٩٤٨ ثم " المحترق " المنشورة بعد عشر سنوات . والترجمات الهائلة التى نقل منها بعض الشوامخ إلى لغة رفيعة ، ثم التأملات الفلسفية العميقة والمبتكرة ، وهو التلميذ المبدع ليوسف كرم .

ولكن حين صدر كتابه " محمد الرسالة والرسول " فى أواخر الخمسينيات ، تردد اسم نظمى لوقا فى كل مكان . غير أننى رأيت فى المقدمة التى كتبها تحت عنوان " صبى فى المسجد " إلهاما دفعنى لأن أكتب فى "الآداب" اللبنانية مقالا باسم " دفاع عن محمد "

كان رأيى وما يزال أن مقدمة " صبى فى المسجد " أهم ما فى كتاب نظمى لوقا . كان يشرح بهدوء وأناه بالغة كيف تربى فى طفولته على الثقافة العربية من القرآن ، وكيف نشأ على محبة الإسلام على يدى شيخ ضرير فى أحد مساجد مدينته " دمنهور " .

وقد تعلم نظمى الفرنسية والإنجليزية وهو بعد صغير ، وفى الجامعة تعلم الفلسفة حتى حصل على الدكتوراه فى .. ديكارت . وكان أحد أهم أساتذته فى الجامعة شيخ لبنانى جليل هو يوسف كرم الذى عاش فى مصر ومات فى مصر ، وكان أكبر الذين علموا الفلسفة فى الجامعات المصرية . وقد اشتهرت عن يوسف كرم مؤلفاته فى تاريخ الفلسفة ، ولكن أهم أعماله كانت وما تزال تلك التى ابدعها وفيها تفلسف . هذه الأعمال هى التى جذبت

نظمى لوقا لأنه بفطرته كان يتفلسف ، حتى فى التعليم كان يلقى بالبرنامج الرسمى جانبا ، ويتفلسف .

أقول ذلك سلفا حتى ندرك أنه كتب " محمد الرسالة والرسول " من هذا الباب ... الفلسفى . ولكن الدنيا هاجت وماجت ، لسبب بسيط هو أن كمال الدين حسين عضو مجلس قيادة الثورة المعروف بميوله نحو الإخوان المسلمين كتب تمهيدا للكتاب قال فيه : هكذا يفهم المؤمنون الإسلام . وكان نظمى لوقا حريصا على إعلان مسيحيته فى كل مناسبة تستوجب ذلك ، فقيمة الكتاب من وجهة نظره أن صاحبه مسيحى يرى الإسلام من زاوية مغايرة للتعصب الدينى . ولكنه أراد من تمهيد كمال الدين حسين أن يحتمى برجل من أى هجوم محتمل يشنه المتعصبون المسلمون أو المسيحيون . واضطرت جهات الأمن أن تضع حرسا على منزله ، بعد أن أصيب ابنه البكر فى المدرسة بطعنة مطواه . وشكلت الكنيسة لجنة لدراسة الكتاب ، ولم تعلن فى حينها نتائج هذه الدراسة .

كتبت مقالى " دفاع عن محمد " منذ حوالى ثلاثين عاما ، وهو فى واقع الأمر دفاع عن مجموعة القيم التى دفعت نظمى لوقا لتأليف ونشر كتابه ، قيم الوحدة الوطنية والأصالة القومية والثقافة المشتركة .

ولعل أحد أسباب هذا " الدفاع " أننى أقترب من حيث النشأة من نظمى، فقد كنت تلميذا بالمدرسة الإنجليزية فى مدينة منوف حين تولانى برعاية خاصة الشيخ حافظ (لم أعد أذكر اسمه الكامل) مدرس اللغة العربية الذى تفضل بإعطائى دروسا خاصة فى داره حول الأدب العربى والقرآن . وهى دروس لم نكن نحصل عليها فى المدرسة بالطبع . كانت مكتبته عامرة بآيات التراث العربى والإسلامى ، وقد منحنى أقصى ما يستطيع من جهد فى تقويم لسانى وتدريب عقلى على تذوق وفهم هذا الكنز . وكان الشيخ حافظ ، رغم شبابه ، هو الوحيد بين أعضاء هيئة التدريس فى الـ C. M. S. الذى يرتدى الكاكولا أى الجبة والقفطان ، والعمامة .. فقد كان المعلمون والمعلمات من الإنجليز باستثنائه هو وأستاذ آخر يلبس الزى الإفرنجى هو عبد المسيح بشاى والد الرسام المعروف جورج البهجورى .

كنت إذن أشعر بالقرب من نظمى لوقا بسبب هذه النشأة الاستثنائية ، فليس شائعا أن يَنكَبّ طفل مسيحي على دراسة العربية والقرآن فى مثل هذه السن . ولم يثرنى موضوع كتاب لوقا الذى كان قد أصبح واحدا من أقرب المقربين لعباس محمود العقاد بالرغم من فوارق عديدة بينهما ، وكان العقاد هو الذى كتب مقدمة رواية " رفيق الأرض " . كنت قد اطلعت بل درست أهم ما كتبه المعاصرون الكبار عن القرآن والسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام بدءا من الإمام محمد عبده إلى أحمد أمين وطه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم والعقاد . ويبدو أن " عبقريات " العقاد عن محمد والخلفاء الراشدين والمسيح كانت الأقرب إلى عقل نظمى لوقا وقلبه حين كتب " محمد الرسالة والرسول " وما تلاه : " وامحمداه " و " أبو بكر الصديق " و " عمرو ابن العاص " و " على مائدة المسيح " . وكان حريصا كما قلت فى تقديم هذه الكتب أن يشير إلى أنه مسيحى العقيدة .

فى التاريخ المصرى المعاصر هناك شخصية أثيرة عند المصريين جميعا، هى شخصية مكرم عبيد أو " المجاهد الكبير مكرم عبيد باشا الأمين العام لحزب الوفد المصرى " كما كانوا يناودنه فى الأربعينات . كان مكرم عبيد أرثوذكسيا ، ولكنه يرشح نفسه للبرلمان فى حى السيدة زينب ، فينجح بأغلبية ساحقة . وكان مكرم عبيد مشهورا بثقافته القرآنية ، وكان يقول "إننى مسيحى دينا ومسلم وطنا" و " اللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصارا ، واللهم اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين " .

ولكن القطيعة التى أقامتها ثورة يوليو مع ثورة ١٩١٩ تسببت فى تعرُض الذاكرة الوطنية لإنقطاعات عديدة ، فلم ينتبه أحد لرمز مكرم عبيد وهو يفكر فى نظمى لوقا : الذى لم يكن يعمل بالسياسة ، وكان لصيقا بالجناح المحافظ من أمثال العقاد وكمال الدين حسين . لذلك يتذكر كل قبطى ـ والأغلبية الساحقة من المسلمين ـ مكرم عبيد بالإجلال والتقدير . أما نظمى لوقا فإذا تذكره المسيحيون فبالشك والقلق .

وقد تذكره المسيحيون بالفعل منذ حوالى عام ونصف أو أكثر قليلا حين مات فى أواخر عام ١٩٨٧ . تذكروه لأن كاهن الكنيسة تهرُب من الصلاة على جثمانه ، ورفض صغار العاملين فى الكنيسة إدخال التابوت إلى

الكنيسة . وقد تساءل جمهور الجنازة عما إذا كان هناك "حرمان كنسي" صدر بحق المتوفى ولا علم لأحد به ، أم أن تصرف الكنيسة هو سلوك شخصي وتصرف عفوى وليس عن أوامر ؟ على أية حال ، فقد كانت هناك خطوة أخرى ما تزال هى الدفن . هل ستسمح الكنيسة بدفنه فى مقابر الأقباط ؟ وكان الجواب بعد تلكؤ نعم . ودفن نظمى لوقا فى مدافن الأقباط دون صلاة الموتى .

كان هذا هو الحل الوسط للجواب عن السؤال الحائر : هل صدر بحق الرجل حرمان من الإنتماء المسيحى ، واعتبر كافرا ؟ لو أن الرجل أسلم "سرا" لما كتب ونشر مؤلفه الأخير " أنا والإسلام " وهو شرح واف لموقفه العقيدى ، وليس عليه شبهة أو التباس أو غموض حول " تدينه " المسيحى و"توطنه" الإسلامى دون تناقض بين الدين والوطنية .

ولكنهم رفضوا الصلاة على جثمانه ، وسمحوا فقط بدفنه .

والتاريخ لن يناقش على أساس " التدين " أو " الإيمان " وإنما على أساس الرؤية التى كان يراها نظمى لوقا ، وهى الرؤية المثالية العقلانية .. فالمسيحية بالنسبة له ليست مسيحية المؤسسة الكهنوتية ، كما أنها ليست "المسيحية الشعبية " . إنها مسيحية الفلاسفة من أمثال بربيائيف وكيركجورد وكارل ياسبرز وجابرييل مارسيل ويوسف كرم ورينيه حبشى ، على اختلاف تفسيراتهم للمسيحية .

ولم نسمع ولم نقرأ أن واحدا من هؤلاء قد حرم من الصلاة عند الوفاة أو عند الزواج أو عند أى حدث يتطلب توقيعا دينيا .

ولكن الذى حدث هو أن الكنيسة قد عارضت إلى النهاية الموقف الذى كان يمثله مكرم عبيد بدعم سياسى ، كما أنها عارضت موقفها من سلامة موسى الذى لم يخف رؤيته للدين فى أى يوم ، ومع ذلك فقد شارك فى الصلاة عليه كبار المطارنة وممثل رسمى للبابا . لقد عارضت إذن " المعنى " الذى بلوره نظمى لوقا فى سلوكه وفكره ، وهو أن الإسلام وطن حضارى ننتمى إليه نحن المسيحيين الشرقيين ، فهو يخصنا كما يخص أهله الذين يتخذونه عقيدة دينية لهم .

وهو معنى مصرى جسدته رايات ثورة ١٩١٩ التى ارتسم عليها الهلال والصليب .

أما المعنى العربى ، فشىء آخر . حقا ، لقد ذهب مكرم عبيد إلى القدس عام ١٩٣٦ ليقول بملء الفم " نحن عرب . نحن عرب . نحن عرب " ولكن تأصيل الإسلام العربى معنى مختلف يجد رمزه الأكبر فى ميشيل عفلق .

هناك بالطبع مفكرون من أمثال قسطنطين رزيق ونديم البيطار وجورج صدقنى والياس فرح من المثقفين المشارقة الذين تبنوا الدعوة العربية ونذروا أعمارهم للدفاع عن القومية العربية والوحدة العربية . إنهم كمسيحيين ضربوا المثل الفكرى الواقعى على أن المسيحية قد تعربت منذ زمن طويل وأن عروبة المسيحيين تتكامل ولا تنفصل عن عروبة الإسلام .

ولكن ميشيل عفلق أمره مختلف ، فهو وإن كان قد اتخذ من زكى الأرسوزى أفكاره العروبية ومن برجسون إطاره الفكرى المثالى ومن الوحدتين الألمانية والإيطالية إلهامه الوحدوى ، فإن أهم عناصر الأصالة فى سلوكه وفكره كان كتابه " فى ذكرى الرسول " .

بهذا الكتاب اكتسب الإسلام عند العرب جميعا معنى قوميا ، وأضحت القومية العربية التى لا تناقض بينها وبين الإسلام هوية ثقافية حضارية لكل العرب . والكتاب هنا هو الرجل ، باعتباره " التوقيع " الذى يحمله . واتخذ البعث طابعا علمانيا لأسباب عديدة فى مقدمتها أن العروبة سابقة على الإسلام ، وأن مؤسس الحزب مسيحى .

وأيا كان الموقف من القول البعثى بأن العروبة سابقة على الإسلام ؛ فإن واقعة ميشيل عفلق كمواطن سورى مسيحى ليست موضع جدل . وعندما يصبح ممكنا للمسيحى أن يكون على رأس حزب قومى بل وحركة فكرية قومية ، فإن هذا يعنى أن هذا الحزب وهذه القومية لا يتعارضان مع الدين حقا ولكنهما لا يشترطانه للمواطنة .

ولم يحتكر حزب البعث وحركته هذا المعنى ، فقد كان الحزب القومى الاجتماعى فى سوريا ولبنان وحزب الوفد فى مصر وجميع الأحزاب الشيوعية العربية من أصحاب الفكر العلمانى الذى لا يقيم المواطنة على

أساس الدين . كان لأنطون سعادة الحق فى أن يكون رئيسا للحزب القومى الاجتماعى ، وكان لمكرم عبيد الحق فى أن يكون أمينا عاما لحزب الوفد ، وكان لأبو سيف يوسف الحق فى أن يكون ذات يوم أمينا للحزب الشيوعى فى مصر ، وكان ليوسف سليمان (فهد) الحق نفسه فى أن يكون أمينا للحزب الشيوعى العراقى ، وأن يكون جورج حاوى أمينا للحزب الشيوعى اللبنانى .

ومع ذلك فإن هؤلاء جميعا وغيرهم لا يجسدون الرمز الذى جسده ميشيل عفلق ، ذلك أنه كان يقود حزبا قوميا عربيا ، وليس حزبا سوريا أو حزبا بروليتاريا . عندما يصبح ممكنا للمواطن المسيحى الحق فى أن يكون قائدا أو أحد قادة حركة قومية عربية كبرى ، فإن هذا يعني استكمال عبارة "القومية العربية لا تتناقض مع الإسلام" بعبارة أخرى قصيرة هى " أو المسيحية " . وصحيح أن العبارة على هذا النحو لم تكتب قط ، ولكنها مضمرة تلقائيا فى حضور الرمز الذى صاغه ميشيل عفلق وحزب البعث وهو رمز لم يتيسر للناصرية مثلا التى لم يكن فى صفوف ضباطها الأحرار واحدا مسيحيا ، لأن غالبية جذور أعضاء مجلس قيادة الثورة قبل الإستيلاء علي السلطة كانت أقرب ما تكون إلى مزيج من فكر الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والحزب الوطنى . وهو فكر لا علاقة للقومية العربية به . كانت الثورة المصرية حريصة على تأكيد مفهوم " الوحدة الوطنية " فتأتى بالضابط كمال هنرى أبادير وزيرا ويحضر عبد الناصر تدشين الكاتدرائية الجديدة . ولكن العروبة بمعني يغاير المفهوم المغاربى لم تكن هَمًّا بين الهموم الناصرية . ولعله من الأهمية الفائقة أن نقرأ فى هذا السياق كتاب أبو سيف يوسف "الأقباط والقومية العربية " الصادر عام ١٩٨٨ .

فى بلاد الشام ، بتعريفها التاريخى ، تختلف الأمور تماما ، فقد أسهم المسيحيون المشارقة إسهاما مؤثرا فى عملية التعريب الثقافى والحضارى للمنطقة . كان لكنيسة انطاكية دور فعال ، وكان للموارنة دور لا ينكر . ومازال " التراث العربى المسيحى" عنوانا لمؤسسة ثقافية مسيحية فى لبنان .

فى إطار هذه الخصوصية المشرقية ، لأن المغاربة لايرون - لأسباب يطول شرحها - أى فرق بين العروبة والإسلام ، تجسد رمز ميشيل عفلق ..

لا فى حدود الوحدة الوطنية ، وإنما فى رحاب التأصيل والتنظير والتدليل على أن العروبة القومية لا تتناقض مع الإسلام الأممى ، ولكنها إذا كانت الجسد فهو الروح . وكان من الممكن أن يكتب هذا الكلام أى قائد آخر لحزب البعث . وقد كتبه الكثيرون بالفعل ، بعده .

ولكن أن يكون ميشيل عفلق هو الذى فكر وآمن ودعا ، فإن شخصه بما يحمله من عقيدة مسيحية ، يصبح جزءا لا يتجزأ من الإيمان القومى الجديد. وهذا ما حدث ، فإنه على مدى نصف قرن تقريبا تخاصم الناس خلالها وتحالفوا وتجادلوا مع ميشيل عفلق، إلا أن أحدا لم ينس الرمز الكامن فى الرجل ، رمز العلمانية فى الحركة القومية العربية لا بمعنى فصل الدين عن الدولة (فقد اختصت بهذا الجانب أدبيات الحزب ووثائقه) ، وإنما بمعنى التوحيد التاريخى ـ الاجتماعى للأمة العربية فى إطار الدور الايديولوجى الذى لعبه الإسلام فى هذا التوحيد والدور القومى الذى لعبته كنيستا الإسكندرية وانطاكية فى دعم هذا التوحيد . ومن ثم كانت الوحدة القومية العربية بفضل الإسلام قابلة لأن تولد ، وبفضل المسيحية العربية قابلة لأن تستمر مضمونا لأمة واحدة رسالتها تحقيق وحدتها السياسية فى وطن عربى ديموموقراطى موحد .

هذا هو الرمز الذى كانه ميشيل عفلق ، وقد كان مرجعا تكفى الإشارة إليه أمام الغربى أو المستغرب أو المغاربى ليدرك إننى أنا المسيحى المصرى عربى فى الصميم ، وأن مسيحيتى العربية تمنحنى حق الانتماء إلى وطن الإسلام الثقافى والحضارى .

•

وأقبلت أيام بين أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان الاستشهاد برمز ميشيل عفلق فى مستوى الضرورة الفكرية والقومية . تلك كانت الفترة التى تحول فيها المفهوم المغاربى للعروبة والإسلام إلى نظرية تقبل التعميم . لا يعرف المغاربة فى الأغلب ـ ولست أتكلم هنا عن خاصة المتخصصين ـ أى فرق بين العروبة والإسلام .. ذلك أن نضالهم الوطنى كان ضد الاستعمار "المسيحى" ، وكان الإسلام وحده هو الراية التى يرفعونها بوجه فرنسا أو ايطاليا أو اسبانيا . وكانت المساجد قلاعا للوطنيين والثوار . لذلك كان الإسلام ومايزال هو الوطنية والقومية وكل شىء . اللغة العربية هي لغة

الإسلام ، والشريعة في القرآن ، والديار جزء من دار الإسلام ، وهكذا أضحت العروبة هي الإسلام دون زيادة أو نقصان . وفي هذا الصدد تروى نوادر طريفة وقعت لبعض المسيحيين العرب حين كانوا يزورون بلدا مغاربيا ، لدرجة أن قطرا شديد الحماس للقومية العربية رفض ذات يوم استقبال مسؤول مسيحي عربي وأعاده من المطار إلى بلده ، إذ كيف يكون المسيحي عربيا ، تساءل الحاكم حينذاك . ولم يكن هذا المسؤول العائد إلى وطنه إلا أحد الدعاة الكبار للقومية العربية .

على أية حال ، فقد أقبلت فترة كادت فيها الفكرة المغاربية أن تتحول إلى نظرية لا تعترف بعروبة غير المسلمين ، ولا بإسلام غير العرب . وحدث فعلا أن دعا أصحاب النظرية ـ الذين سمعوا عن المسيحيين العرب لأول مرة في مصر ، ثم في حرب لبنان ـ دعوا غير المسلمين من العرب للدخول في الإسلام . ولا أدرى ماذا حدث بالنسبة للشق الآخر من الدعوة الخاص بالمسلمين من غير العرب . كل ما أعرفه أن هؤلاء وقعوا في تناقض حين أقاموا جمعيات للدعوة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها .

ولكن جوهر النظرية في جميع الأحوال هو أن الدين قومي ، وأن الإسلام لا يشذ على هذه القاعدة . إنه دين العرب . وبالتالي فالعرب جميعا مسلمون ، وليس من حق غيرهم أن يكون مسلما .

وبالطبع فإن الدعوة لم تتحقق ، لا في شطرها الأول ولا في شطرها الثاني .

وكان المرجع في الدفاع عن عروبة المسيحيين ، ميشيل عفلق . كان الرمز التاريخي المستمر . بالطبع ، كان البعض أحيانا يشيرون إلى جورج حبش أو نايف حواتمة ، ولكن هذين القائدين يتحركان في إطار قضية سياسية مباشرة هي قضية فلسطين بالرغم من انتمائها التاريخي إلى «حركة القوميين العرب » . أما ميشيل عفلق فهو الرمز الوحيد الذي يجمع بين الفكر والفعل التاريخيين على اتساع الحركة القوية العربية المعاصرة في هذه النقطة التي نتناولها بالذات . إنه بشخصه وفكره وسلوكه وتأثيره العريض هو العربي المسيحي الذي يدخل الإسلام في صلب تكوينه دون تصادم .

هذا هو المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسيحيين العرب دفاعا عن العروبة ، حتى من غير المتعاطفين مع حزب البعث . وهو أيضا المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسلمين فى دفاعهم عن علمانية القومية العربية ، حتى وهم ليسوا من أنصار حزب البعث .

كان معولا فى هدم نظرية : العرب مسلمون فقط .

ثم رحل ميشيل عفلق فجأة .

وإذا ببيان رسمى يقول إن الفقيد الكبير كان قد أشهر إسلامه قبل وفاته بزمن ، وأنه لم يشأ أن يعلن ذلك فى حياته حتى لا يساء تأويله سياسياً.

ومن المؤكد أن لميشيل عفلق ، كما لأى مواطن الحق فى تغيير عقيدته الدينية وقتما يشاء وأينما شاء .

ولكن المشكلة أن ميشيل عفلق ليس أى مواطن . والمشكلة أيضا أن "التأويل السياسى" وارد حتما فى حياته وبعد مماته علىٰ السواء ، فالموت لن يمنع التأويل . ولذلك كان السؤال الأول : ما الفرق بين إعلان إسلامه قبل الغياب أو بعده ، وإذا لم يكن ثمة فرق فما هو السبب فى حجب هذا الإعلان من جانبه ، وهو بعد حى ، خاصة وأن أحد شروط اعتناق الإسلام هو الإشهار ؟

والمشكلة الثالثة ليست سؤالا ، بل أكبر من السؤال ، إذ ما مصير "الرمز " الذى بناه الرجل على مدى نصف قرن ؟ إن سلوك رجل فى وزنه ليس من قبيل المغامرة ، وإنما هو فكر مسؤول ، فهل نفهم من هذه النهاية العقائدية التى أعلنها البيان أن ميشيل عفلق قد تراجع عن جوهر ومجمل تفكيره القومى ، وأنه رحل بعد اقتناعه بالنظرية المغاربية التى لم تعد مطروحة ؟ هل مات " الأستاذ " بعد أن أكمل دينه القومى ؟ هل غادرنا ميشيل عفلق وهو يقول للمسيحيين العرب : لستم عربا حتى تسلموا ؟

ومرة أخرى ، فميشيل عفلق ليس أى مواطن . إنه كمواطن له الحق كل الحق فى تغيير دينه كما يشاء . ولكنه الرمز والفكر لحركة سياسية أكثر

اتساعا من حزب البعث نفسه ، وأعنى الحركة القومية العربية . إن ما حدث ليس موضوعا شخصيا ، وإنما هو موضوع للدراسة والتأمل ومواجهة التساؤلات الخفية والسافرة فى صدور وعلى ألسنة الناس مثقفين وغير مثقفين .

الأحزاب القومية ، وفى مقدمتها حزب البعث ، مطالبة تاريخيا وسياسيا بإعلان نتائج دراساتها حول الحدث .. فما دام التأويل السياسى جاهزا أو حاضرا عند الناس ، فالأولى أن يتقدم القوميون أولا ، وفى مقدمتهم البعثيون ، بمحاولة الجواب .

إن ما حدث لنظمى لوقا فى مصر هو أنه ترجم الوحدة الوطنية ترجمة حضارية . ودفع ثمن رسالته عقابا من الكنيسة ونفورا من المتعصبين . أما ميشيل عفلق قد دفع الثمن مرتين : أولهما فى حياته بسبب رسالته الأولى ، والثانية فى مماته بسبب رسالته الأخرى .

* * *

وبعدُ ، فإن آلة الحرب الإعلامية فى طهران كانت تعتمد على اسم ميشيل عفلق وبعض الأسماء المسيحية الأخرى من قيادات الحزب ، وذلك للنيل من البعث و " علمانيته الكافرة " فهل صحيح أن روح الله آية الله الخمينى فى قبره الآن ، يبتسم ؟

٥-إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب

تظهر فئران غريبة فى مصر ، غرابتها الأساسية فى الحجم والشراسة، فهى تقرض كل ما تطاله حتى لحوم الأطفال مرورا بالمحاصيل الزراعية . وقد لاحظ عمر عمدة «كفرسبع» أن تكاثر الفئران يهدد قريته بالزوال ، فأسرع إلى مراكز البحث العلمى فى القاهرة يبحث عن حل . وهناك يلتقى بالدكتورة سمية الباحثة البيطرية التى تهرع لمساعدته . أما مأمور المركز فيلاحظ أن الفئران المتوحشة بدأت تغزو القرى المجاورة فتقتل بعض سكانها أو تكسر سواعدهم أو تقطع ألسنتهم . وتنتهى نتائج أبحاث د. سمية إلى أن هذه السلالة من الفئران تنتسب لنوع ظهر أولا فى صحراء نيفادا الأمريكية من جراء تفجير نووى. ومن أغرب التهديدات أن الفئران ذات يوم حاصرت مياه القرية فى الجداول والقنوات كمقدمة لمحاولة نقلها إلى مقرها . ثم نفاجأ بخبير دولى يدعى الدكتور ماتيو يصل إلى القرية فيعالج الفئران بمحلول يساعد أكثر على توحشها . ونلاحظ أن هذا « العالم » يظهر فى بلاد أخرى لأداء وظائف مختلفة تؤدى فى النهاية إلى عكس ما انتدب من أجله . وكاد العمدة عمر أن يستسلم لمنطق الخبير ماتيو الذى دعاه إلى ضرورة التعايش والقبول بالأمر الواقع . ولكن الدكتورة سمية تصرخ فى وجه العمدة أن ينتبه ، وأن يستيقظ ويقاوم .

وفى المشهد الأخير من هذا العرض المسرحى يهتف جميع الممثلين «يا شعوب العالم الثالث ، هناك خطر يهددنا .. محاولة لإزالتنا من فوق سطح الكرة الأرضية .. يجب أن نقاوم الفئران لتخرج من كل شبر من أراضينا » .

هذه هى المسرحية التى شاهدها جمهور القاهرة عام ١٩٨٦ من تأليف محفوظ عبد الرحمن وإخراج محمد عبد المعطى . يجب أن أضيف أن هذه المسرحية كتبها صاحبها قبل أربع سنوات . وكانت الرقابة على المصنفات الفنية تعترض عليها ، لافتراضها أن المؤلف يهاجم أمريكا وإسرائيل والتطبيع. وهو افتراض صحيح ، فقد وصل «المضمون » إلى مستحقيه من المشاهدين على الفور . ولكن هذا المضمون كان ممنوعا من الصرف حتى وقت قريب .

كذلك كان الأمر إلى وقت قريب أن « يعرقل » المسؤولون المصريون عن معرض الكتاب الدولى محاولات إسرائيل المستمرة للإشتراك فى هذا المعرض ، أحيانا بحجة أن الفترة المسموح خلالها بتقديم طلب الاشتراك قد انتهت ، وأحيانا بإهمال الدعوة الرسمية ، وأخرى باهمال استلام الرد. ولكن السلطات الإسرائيلية كانت فى المقابل تتجاهل القنوات الطبيعية وتقفز فوق رؤوس المسئولين المباشرين ، لتطلب عن طريق الخارجية أو بوساطة السفير الأمريكى أو بمخاطبة السادات مباشرة ، أن تشارك فى المعرض .

وقد دفع الشاعر صلاح عبد الصبور حياته ثمنا لهذه الضغوط التي أدت ذات يوم إلى المشهد الفاجع : الطلاب والأدباء الشباب يضربون بالسياط فى مكتبه ، وهم يرفعون شعارات المقاطعة فلا يستطيع سوى أن يدير ظهره ويبكى . ويظهر اسمه فى قوائم المقاطعة العربية ، فيموت .

أما الذين واجهوا التطبيع فى عقر داره فقد حققوا معهم وضربوا بعضهم .

الآن ، هناك تطبيع ، ولكن وزير الثقافة الذى سبق له أن قابل رئيس إسرائيل ، هو نفسه الذى أعلن رفض أى اشتراك إسرائيلى فى معرض العام الجديد دون لف أو دوران . ولا يصبح السبب هو ضيق الوقت أو عدم استلام الطلب ، بل قال الدكتور أحمد هيكل بوضوح تام إن المواقف الإسرائيلية هى السبب .

ولا ينفى ذلك مطلقا أن التطبيع الصحافى والثقافى قد نجح فى بعض القطاعات ومع بعض الأشخاص . ولكن المقاومة الجسورة والمستمرة للمثقفين المصريين هى التى ربحت وتربح ، بالتدريج حقا ولكن دون انقطاع.

سؤال التطبيع بين مصر وإسرائيل علي شفاه العرب جميعا . ما هي الحقيقة ؟ هل صحيح أن إسرائيل وصلت إلى العقل المصرى ، إلى الوجدان المصرى ، إلى الفلاح والعامل والمثقف والتاجر والصحفى والسياسى ؟ والإجابات متضارية : نقابة الصحفيين ، ونقابة المحامين ، ونقابة الأطباء ، ونوادى هيئة التدريس فى الجامعات تمنع أى اتصال فردى أو جماعى ، مهنى أو علمى أو إنسانى أو سياحى بين أىٍّ من أعضائها وأى إسرائيلى سواء أكان فرداً أو هيئة . ولكن الوقائع تقول إن المؤتمرات « العلمية » والوفود الرياضية والفنية المتبادلة لم تنقطع ، وأسماء الكتاب والصحفيين الذين يمارسون التطبيع أكثر لمعانا من أن تخفى زياراتها وكتاباتها ، فماذا يجرى فعلا ؟

وإذا كان الإعلام مرآة عاكسة لأية ظاهرة، فما معنى التطبيع الإعلامى بين مصر وإسرائيل ، وما الذى كانت تطمح إليه البلدان من وراء التطبيع ، وما الذى تحقق على أرض الواقع من هذا الطموح ، وما علاقة التطبيع الإعلامى بالتطبيع في المجالات الأخرى ، وما أثر المقاومة الإعلامية للتطبيع على المقاومة فى المجالات الأخرى ، وما مستقبل التطبيع ؟

حملت هذه الأسئلة وغيرها إلى ندوة فى القاهرة (بتاريخ ١٥ ـ١٢ـ ١٩٨٦ بدار روز اليوسف) ضمت أربعة من الصحفيين المصريين : ثلاثة يرفضون التطبيع من حيث المبدأ ، والرابع يؤيد التطبيع من حيث المبدأ ، حتى ننقل « الواقع » الأقرب إلى الحقيقة ، كما هو ، فى حوار ديمقراطى حر. والأساتذة الأربعة هم :

* **محمود المراغى** (٤٩ سنة) كاتب بمؤسسة روز اليوسف والأهالى، وكيل نقابة الصحفيين لعدة دورات .

* **صلاح الدين حافظ** (٤٧سنة) مساعد رئيس تحرير « الأهرام » والمسئول عن « الأهرام » الدولى .

* **عبد الستار الطويلة** (٥٨ سنة) نائب رئيس تحرير بمؤسسة روز اليوسف .

* حــــــــازم هـاشـم (٤٢ سنة) صــحــفى مــسـتــقل ـ مـجلة «الإذاعةوالتليفزيون» (يشرف الآن على الصفحة الأدبية بجريدة الوفد ، ومؤلف كتاب « المؤامرة الإسرائيلية علي العقل المصرى ـ أسرار ووثائق » عن دار المستقبل العربى فى القاهرة ١٩٨٦.

ـ : شكرا لتلبيتكم الدعوة وأرحب بكم ، وعنوان الندوة كما تعلمون هو الصحافة المصرية والتطبيع ، ولكنكم كما أعلم من رجال الإعلام المصرى الذين لا يقتصرون في عملهم على الصحافة ، بل يتجاوزوها إلى بقية وسائل الإعلام تعرفون بالتأكيد أن المواطن العربى خارج مصر لديه صورة غير واضحة تماما عن هذا الموضوع لأسباب عديدة . لذلك أرجو ، بواسطتكم ، أن ننقل إليه الصورة الأقرب إلى الدقة . وأريد أن أبدأ بتعريف التطبيع ، ما هو بالضبط ، قبل الانتقال إلى التطبيقات والممارسات . وربما كان علي حازم هاشم أن يقدم لنا التعريف من خلال الوثائق التى ضمها كتابه عن الموضوع.

حازم هاشم : منذ البداية أحب أن أعترض على التعبير نفسه لأنه يوحى كما لو كانت هناك علاقات طبيعية توقفت ثم عادت . ولكن المصطلح شاع للأسف، لذلك سنتعامل معه بعد التحفظ عليه ، فأقول إنه ليست هناك مشكلة تخص التعريف حين يتعلق الأمر بالحدود الجغرافية والتجارة وما إلي ذلك . ولكن المشكلة تبدأ فى تعريف التطبيع بمعنى التبادل العقلى والفكري الذى تستهدف إسرائيل من ورائه تقديم أفكارها بل صهيونيتها إلي المصريين ـ والعرب عموما ـ بشكل مقبول . ولكن إسرائيل تطمح إلي ما هو أكثر أى إلى أن يتولى الإعلاميون المصريون تغيير الصورة الصهيونية التى استقرت فى العقل والوجدان الجمعى المصرى ، والعربى عموما . ولكن كبار المسئولين الإسرائيليين اشتكوا مرارا من أن الصحفيين المصريين يقاومون السلام ولا يريدون تغيير صورة « إعرف عدوك » بـ « إعرف جارك » . وقد طلب إسحق نافون رئيس إسرائيل أثناء زيارته لمصر ، من الصحفيين والإعلاميين أن يكون لهم الدور الأكبر فى تغيير الصورة الصهيونية المستقرة في المخيلة المصرية . ولكن الممارسات اليومية الإسرائيلية لم تمنح الفرصة للذين يؤيدون التطبيع الإعلامى من الصحفيين المصريين فى أن يقنعوا المواطن العادى بصحة اختيارهم . لم ينجح فى تبييض وجه إسرائيل .

- : إذن تعريف حازم هاشم للتطبيع هو محاولة تغيير الصوره الصهيونية فى الذهن المصرى بواسطة إعلاميين مصريين . ماذا يقول عبد الستار الطويلة عن هذا التعريف ، وهو الكاتب الذى لا ينكر زياراته المتكررة لإسرائيل ، وهو أيضا صاحب كتاب « إسرائيل بعيون مصرية » ؟

عبد الستار الطويلة : لم أفهم التعريف ، فهل المقصود بالصهيونية الوجود السياسى لدولة إسرائيل ، أم عدوانها على الحق العربى الفلسطينى؟ هناك فرق أساسى بين إنكار حق إسرائيل فى الوجود وشجب العدوان الإسرائيلى فى الوقت نفسه . أى أن هناك فرقا - حتى أكون واضحا تماما - بين النضال من أجل إلغاء الوجود الإسرائيلى ، وبين النضال من أجل إقامة دولة فلسطينية إلى جانب الدولة الإسرائيلية . إننى شخصيا من أنصار قرار التقسيم الذى هتفت له عام ١٩٤٨ وما زلت أراه القرار الصحيح. ولست أرى تناقضا - أى تناقض - بين هذا الإعتراف وبين دمغ إسرائيل بالعدوانية والتوسع ، وضرورة النضال من أجل الحق الفلسطينى سواء بالمفاوضات أو بالكفاح المسلح . ليس من تناقض على الإطلاق ، فلماذا أستمر فى خطأ الإسرائيليين والعرب والأمريكيين الذين حالوا دون تنفيذ قرلر التقسيم من موقعين مختلفين ؟ لقد هتفنا عام ١٩٤٨ مع القرلر وضد بريطانيا وكنا فى مصر نهاجم بريطانيا وكافحناها بالسلاح كذلك حتى اعترفت باستقلالنا . وبعد الجلاء أذهب إلى شارع أكسفورد وأشترى من سان مايكل ونعيش معا فى سلام وتعاون . هذا هو جوهر الخلاف .

ثم إنه لا يوجد فى مصر من يحاول تبييض وجه إسرائيل ، بل إننى وزملائى الذين نعترف بالوجود الإسرائيلى ، من أكثر الكتاب المصريين هجوما على سياسة إسرائيل وعدوانها المستمر . ونحن نناشد الدولة المصرية أن تستخدم سلاح التطبيع وتستغله للضغط على إسرائيل ، أى أننا لا نوافق على تطبيع العلاقات مع إسرائيل . والحق أن القيادة السياسية المصرية قد نجحت فى إستخدام سلاح التطبيع . إنها ورقة فى إيدينا ، فإسرائيل هى التى تحتاج إلى التطبيع وليس نحن . لقد زرت إسرائيل أربع مرات ، وأعرف جيدا التأثير الذى يريد الإسرائيليون غرسه فى العين المصرية والذاكرة المصرية . وهم يريدون السياحة والتجارة والثقافة المشتركة والزراعة المشتركة « قواعد » للسلام . وهذا ما لا نوافق عليه . قاعدة السلام

الأولى والرئيسية هي الإعتراف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وبناء دولته المستقلة . لذلك ليس هناك تطبيع حقيقي مع إسرائيل ، ولا حتى أيام أنور السادات . زيارات شكلية لوزراء ومديرين . ولكن الدولة تتحكم جيدا في السفر والسياحة وأيضا النشر في الصحافة . لا مانع من حوارات مع زعماء إسرائيل ، ولكنك لن ينشر لك إذا كتبت عن الكيبوتز مثلا . أي أن هناك حيلولة دون تقريب الوجه الواقعي للحياة اليومية في إسرائيل إلى القارىء المصري . إسرائيل تعرف ذلك كله وتريد إلغاءه . ولكني ، أنا الذي يعترف بحق إسرائيل في الوجود كدولة ، أرفض التطبيع . ومع ذلك أكرر أنه لا تناقض بين هذا الاعتراف من جهة ، والشعب الإسرائيلي هو الذي يصفي الرجعية في بلاده ، وبين الإدانة والشجب المستمرين للسياسة الإسرائيلية ، من جهة أخرى سواء اتخذ هذا الشجب صورة السلام البارد كما هو الحال الآن أو بوسائل أخرى يراها أصحاب الحق حتى ولو كانت الحرب ، فسنكون في أول الصفوف .

التطبيع إذن هو العلاقات العادية بين أي دولتين ليس بينهما تناقضات رئيسية . وفي حالتنا هناك تناقض رئيسي بيننا وبين إسرائيل ، لأنها ما تزال تحتل أراض عربية ولا تعترف بحق الشعب الفسطيني في إقامة دولته . لذلك لا سبيل إلى تطبيع العلاقات معها .

محمود المراغي : هل معني ذلك أنك ضد زيارة الصحفيين لإسرائيل؟

عبد الستار الطويلة : أية زيارات ؟ لا ، على الصحفي أن ينقل الحقيقة والواقع إلى قرائه ، ولكني ضد الوفود والتبادل الإعلامي والثقافي والفني . أنا ضد قرار نقابة الصحفيين بمنعنا من زيارة إسرائيل ، ولكني ضد التعامل مع إسرائيل كتعاملنا مع أية دولة تدعو وفودا للزيارة والسياحة والتعاون . أنا أذهب إلى هناك لنقل ما أراه لقرائي باستثناء الحياة اليومية .

: ـ سيرد محمود المراغي على وجهة النظر هذه بالتفصيل ، ولكن قل لنا أولا تعريفك للتطبيع .

محمود المراغي : هو العلاقات الطبيعية بين دول غير متحاربة تربطها علاقات سلمية . في الإعلام ، هناك جزء يتعلق بنقل المعلومات . وبالنسبة

لإسرائيل يضاف الحوار والقبول بأفكارها وأن تكون هناك علاقة ايجابية . التطبيع الإعلامى فى اعتقادى هو التطبيع الأم . إن قيام روابط جزئية فى المجالات المادية (باستثناء نقل مياه النيل أو انشاء وحدة كهربائية متكاملة) يمكن أن تنفرط فى غياب التطبيع الإعلامى . وإننى أوافق على أن المطلوب من جانب إسرائيل هو تغيير صورتها عن المواطن ، وتأسيس علاقات جديدة.

صلاح الدين حافظ : فى الحقيقة إن التطبيع الإعلامى الحقيقى بدأ بزيارة السادات للقدس ، وتتذكر أنه مع الزيارة حدثت ضجة إعلامية كبرى رسمت صورة متضخمة لأثر الزيارة ومفهومها وأهدافها . هذا التضخم الشديد كان هو المدخل المبكر للتطبيع . ولا شك إن أجهزة الإعلام الغربية بتخطيط سياسى بارع قد ساهم فى إقناع الكثيرين بأن حالة العداء قد إنتهت . بعد الزيارة مباشرة بدأنا نقرأ فى الصحافة المصرية لبعض الذين اندفعوا من تلك الصورة المضخمة إلى محاولة تثبيتها في المخيلة المصرية والدفاع عنها . بدأنا نقرأ عن انتهاء الحروب والحاجز النفسى الذي تحطم أو يجب أن يتحطم . بل أكثر من ذلك ربط هؤلاء بين السلام مع إسرائيل والرخاء . وكانت هذه بداية التخدير الذي سبق التطبيع الإعلامى .

ـ : أظن أن مفهوم التطبيع أصبح واضحا ، والسؤال الآن هو ماذا كانت تطمح إسرائيل من وراء التطبيع ، وهل لدى السلطة المصرية ذاتها أهداف .. كأن تصل آراءها إلي الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة أو إلى الدوائر الأكثر اعتدالا بين القوى السياسية أو غير ذلك من أهداف ؟

حازم هاشم : مصر لم يكن لها مطلب من التطبيع . بل إن أبرز الأسئلة بعد الزيارة كان : مع من سنوقع أى اتفاقات ، فإسرائيل ليست دولة معلنة الحدود . وأعتقد أن إسرائيل فى هذا السياق تريد اكتساب الشرعية من أكبر دولة عربية ، شرعية كيانها غير المحدد وشرعية ممارستها العدوانية التوسعية ، وليس على مصر إلا قبول ذلك وعدم استنكاره . وفى صلب المعاهدة نص صريح يخص الإعلام الذى لا يجوز له أن يحض على كراهية الدولة الأخرى . ومعنى ذلك عملياً أنه لا يحق للإعلام المصرى أن يندد بممارسات إسرائيل فى الأراضى المحتلة وفى لبنان وفى تونس وفى ضرب المفاعل النووى العراقى وفي ضم القدس والجولان . لا يجوز لنا بحكم

المعاهدة أن نستنكر ذلك ونند به . وقد كان المفروض من وجهة نظر إسرائيل أن يصبح سلامها مع مصر نموذجا يقتدى به فى علاقات مقبلة مع بقية الدول العربية . ولكن الممارسات الإسرائيلية لم تحرص على تقديم هذا النموذج ، بالرغم من أن إسرائيل لن تحصل من أى حاكم عربى مثلما حصلت عليه من الرئيس السادات . ولن ننسى أن الاتفاقية الإسرائيلية اللبنانية لم تصمد أكثر من شهور . لقد أخفقت السياسة الإسرائيلية فى خداع الشعب المصرى ، بل إن هذه السياسة لم تحاول دعم موقف الطرف الآخر . ولذلك كان من الواضح أن الحكومة المصرية تمارس من جانبها ضغطا على إسرائيل بإبطاء اجراءات التطبيع . والمؤكد أن الجهر بزيارات الإعلاميين المصريين لإسرائيل ليس شائعا ، بل هو يتضاءل لحد الخجل وأحيانا الإنكار ثم الندم ، وأحيانا اللجوء إلى الزيارات السرية .

وأغلب هذه الزيارات المعلنة والسرية لا أثر واضحا لها في مجال النشر . وزير الثقافة المصرى (الراحل) عبد الحميد رضوان افتتح معرضا للفنون التشكيلية في إسرائيل لم يُنشر عنه حرف واحد فى الصحف المصرية .

عبد الستار الطويلة : هناك تخوف دائم من جانب البرجوازية المصرية إزاء إسرائيل كقاعدة للغزو الإقتصادى .النفوذ الأمريكى الراهن فى الاقتصاد والثقافة لم يعد يمنح إسرائيل ذلك الوضع الشائع عنها . لم يعد الأمريكيون بحاجة إلي وسيط . ولكن إذا تحررنا من الأمريكان قد تعود إسرائيل إلى سابق دورها ولذلك فهناك التخوف المصرى التاريخى من إسرائيل ، اقتصاديا. إذا أضفنا الأسباب الأخرى ، الإستراتيجية والقومية ، فإننا ندرك المعنى لاستمرار « السلام البارد » من جانب مصر .

التطبيع أيضا ، يستهدف من وجهة النظر الإسرائيلية أن يجتمع المال العربى واليد العاملة وبعض الخبرة التكنولوجية المصرية جنبا إلى جنب مع الخبرة الإسرائيلية . وهكذا يتحقق اندماجهم في جسم المنطقة بحيث ينفردون بالهيمنة التكنولوجية والعسكرية . هناك هدف آخر من توثيق العلاقة الإسرائيلية مع مصر هو عزلنا عن العرب . بالنسبة لمصر هو تعميم السلام الحقيقى فى المنطقة والإلتفات إلى التنمية . وليست هناك مصلحة مباشرة

لمصر من التطبيع . هناك فوائد جزئية لبعض التجار ، ولكن الإسرائيليين لا يمتلكون مقومات الغزو الصناعى مثلا .

ـ أظن أن أهداف إسرائيل من التطبيع واضحة ، ويمكن الاسترسال فيها ، ولكن ما هى أهداف مصر إن وجدت ؟ وإذا كان للسؤال محتوى اقتصادى فلعل محمود المراغى يستطيع أن يساعدنا فى الحصول على الجواب .

محمود المراغى : إذا عدنا إلى افتراضاتك الأولية ، حول الرأى العام فى إسرائيل وبالذات الرأى العام الفلسطينى فى الأراضى المحتلة ، فالجواب نعم هناك أهداف مصرية للتطبيع ، سواء كانت الوسائل جيدة أو أن النتائج كانت سلبية . ولا ريب فى أن المفترض هو أن مصر تريد إنهاء العزلة عن العرب ، وذلك بمحاولة الحصول على بعض الحقوق الفلسطينية ، الأمر الذى لا يتم ـ من وجهة النظر المصرية المفترضة ـ إلا بجذب العناصر الإسرائيلية المعتدلة والعناصر الفلسطينية في الأراضى المحتلة إلى دائرة الجهود المصرية . أى تحسين الموقف على نحو يساعد مصر فى إنهاء الوضع الإستثنائى الذى يعزلها عن العرب. أى أن إسرائيل تريد من التطبيع تثبيت موقف العزلة ، بينما مصر تريد بواسطة التطبيع ، إنهاء هذا الموقف .

صلاح الدين حافظ : أعتقد أننى مع عبد الستار الطويلة ، فليس صحيحا أن الولايات المتحدة تخلت عن الدور الإسرائيلى فى المنطقة أو استغنت عنه ، فما زالت إسرائيل قاعدة حيوية للإمبريالية الأمريكية ، وما زال لها دور محورى وأساسى فى الإستراتيجية الغربية (الأمريكية ـ الأوربية) مهما كانت المداخلات الفرعية هنا وهناك سلبا وإيجابا إلي الأمام أو إلى الخلف . وتظل هامشية أدوار بعض البلدان الدائرة فى فلك النفوذ الأمريكى بالنسبة إلى الدور الإسرائيلى .

هدف إسرائيل من التطبيع كان ولا زال بسيطا وصريحا إلى أبعد مدى ، وهو تحسين الوجه الإسرائيلى القبيح عند المواطن المصرى ، والعربى، ثم التسلل إلى مواقع الهيمنة المادية والمعنوية . ويبقى التطبيع الإعلامى والثقافى هو أهم أنواع التطبيع ، لأنه يخاطب العقل والنفس والشعور .

أما موقف مصر فقد كان ، وما زال موقفاً دفاعياً ، بمعنى أن إسرائيل تفرض عليها خططاً وموقف رد الفعل ، ولكن ليست هناك هجمة مصرية مضادة : ـ

ـ: هل نجحت إسرائيل فى تحقيق ما تهدف إليه من وراء التطبيع ؟

صلاح الدين حافظ : قليلاً ، وبأيد مصرية فى البدايات الأولى التى دعوتها بالصورة المتضخمة التى رافقت زيارة الرئيس السادات ، والإدعاء بأن « العداء » ليس أكثر من حالة نفسية ، وأن السلام سيأتى بالرخاء . ولكن إسرائيل نفسها ساهمت فى ضرب هذا « التطبيع » بممارستها واستراتيجيتها المعروفة التى أدت إلى قصف المفاعل النووى العراقى وغزو لبنان وضرب تونس ، بالإضافة إلى القمع الوحشى للمواطنين الفلسطينيين . وبالنسبة لمصر فإن المواطن الذي استهدفه التطبيع اكتشف فى مسألة طابا (قبل عودتها بالتحكيم الدولى) ما يبعده تماماً عن هذا التطبيع. واختتم هذه النقطة بالتأكيد على أن رفض التطبيع الإعلامى يفضى إلى رفض بقية أشكال التطبيع .

محمود المراغى : عند زيارة السادات للقدس المحتلة ، كان الدكتور سامى منصور هو المسئول عن لجنة الحريات في نقابة الصحفيين التى أصدرت بيانا ترفض فيه أي تطبيع بين الصحفيين المصريين وإسرائيل . وكان البيان يحدد أطراف التطبيع بوضوح أنهم الأفراد والهيئات (كالنقابة مثلا أو الصحيفة) على السواء . وقد واجه مجلس النقابة المصرية ، بصدور هذا البيان ، مشكلة سياسية وعملية ، إذ كيف يتوجه رئيس الدولة إلى إسرائيل ولا يرافقه صحفى أو لا تغطى زيارته ؟ وحينئذ أعيدت صياغة البيان ليصبح قرارا يتعلق بالنقابتين . فلا تطبيع بين النقابتين . وفى الجمعية العمومية للنقابة دعمت هذا القرار بقرار جديد . في ظل هذا المناخ كانت هناك وما تزال قطيعة بين التنظيمين المهنيين هنا وهناك . كذلك ، فإن التنظيمات السياسية الرافضة للتطبيع ترفض استقبال أى صحفى أو إعلامى إسرائيلى . هذا ما يحدث فى حزب التجمع مثلا ، واعتقد حزب العمل كذلك . غير أن هذا لا ينفى أن هناك بعض الزملاء يزورون اسرائيل ، ولكنى أظن زياراتهم كانت فى حدود نقل المعرفة ، ولم يجرؤ أحد منهم ـ

باستثناء أنيس منصور - أن يزين صورة إسرائيل . وأحب أن أسأل عبد الستار الطويلة لأنه زار إسرائيل عما إذا كانوا يسمحون له بلقاء الوجه الآخر : وهو حياة الفلسطينيين هناك .

عبد الستار الطويلة : نعم ، لقد سافرت إلى إسرائيل أربع مرات ، ولم يمنعنى أحد من لقاء الفلسطينيين ، بل وقد دعتني مجموعات يسارية للسلام وعقدت لى الندوات وخطبت مهاجما السياسة الإسرائيلية ومدافعا عن الحق الفلسطينى . الحكومة الإسرائيلية لا يهمها كل ذلك . إنها تتركك تتظاهر وتعترض وتشتم ، تتركك حرا فى ذلك ، وهى حرة أيضا فى تطبيق سياستها العدوانية التوسعية . والمثال الواقعى الذى نعرفه هو مظاهرة النصف المليون ضد غزو لبنان . الغزو وقع ، والمظاهرة أيضا .

وربما كنت الصحفى المصرى الوحيد الذى لم يكتف بعمله المهنى ، بل قمت بنشاط لأننى رجل سياسى وعقائدى . لذلك قابلت كل من أريد : الحزب الشيوعى ، حركة السلام الآن . وفى الإذاعة والتليفزيون نددت باضطهاد العرب الفلسطينيين فى الضفة الغربية وغيرها . النظام الصهيوني الرجعى العنصرى ينفذ سياسته ، ويترك الجماهير تفعل ما تريد من مظاهرات واستنكارات .

محمود المراغى : و لكن الصدامات اليومية تقول غير ذلك ، وهى صدامات دموية ، أليس كذلك ؟

عبد الستار الطويلة : لقد قلت لهم ذات مرة إن ديموقراطيتهم أشبه ما تكون بديموقراطية اسبرطة ، فهم يلعبون لعبة الديموقراطية بين بعضهم البعض ، ويستطيع حزب أن يحكم إسرائيل لتفوقه على الحزب الآخر بنصف فى المائة ، ولكنها الديموقراطية بينهم فقط . أما في علاقاتهم بالفلسطينيين أو بالعرب ، بل وأيضا فى علاقاتهم باليهود الشرقيين ، فإنهم ليسوا ديموقراطيين طبعا .

محمود المراغى : أحب أن أقول إن الحال الآن ، هو نفسه كما كان قبل التطبيع ، فلقد كنا فى الماضى نعتمد - من أجل معرفة العدو - المادة المنقولة من وكالات الأنباء والصحف الأجنبية والكواليس الدبلوماسية ..

وما زالت هى المصادر التى نعتمد عليها إلى الآن ، فلم تحدث - بالتطبيع - أية إضافة كانت إسرائيل تطمح إلى توسيع دائرة المعرفة ، وفتح باب الحوار ، والقبول المتبادل للآراء ، ثم قيام علاقة ايجابية بين مجتمعهم والمجتمع المصرى . وهى أمور لم تحدث ، باستثناء نقل المعرفة الذى كان موجودا من قبل .

- : ربما كان حازم هاشم الذى انكب على وثائق التطبيع ، ثم أصدر بشأنها كتابا ، يستطيع أن يضيف شيئاً فى هذه النقطة . وقبل أن يصدر كتاب حازم كان قد صدر كتاب محسن عوض عام ١٩٨٤ تحت عنوان « مصر وإسرائيل : خمس سنوات من التطبيع » . وإذن ، فلدينا من المعلومات الموثقة ما يمنحنا قدرا لا بأس به من الرؤية الدقيقة .

حازم هاشم : قام صلاح الدين حافظ بتأصيل هام للتطبيع الإعلامى ، وأضيف أن هذا التطبيع سبق أيضا زيارة القدس .

كانت هناك دعوات مستمرة للحوار مع ما يسمى بالقوى الديموقراطية والتقدمية فى إسرائيل . وكتابات أحمد حمروش فى روز اليوسف ساهمت فى هذه الدعوة . وفى اعتقادى أن هذه القوى لا تملك أى تأثير حقيقى . وأذكر أنه فى عام ١٩٧٢ كانت هناك دعوة للقاء بين يساريين مصريين ومثقفين إسرائيليين من داخل إسرائيل تعقد فى بولونيا فى إيطاليا .

عبد الستار الطويلة : وقد دعيت شخصيا لهذا المؤتمر .

حازم هاشم : وكان هذا اللقاء يزكّى الدعوة للحوار ، ولكن بعد عام واحد قفز الليكود إلى الحكم فى إسرائيل ، مما يؤكد أن هذه القوة المسماة يسارية أو ديموقراطية أو تقدمية ليس لها أدنى تأثير على الحياة السياسية الإسرائيلية . هذه القوى فى ظنى تتعرض للحصار ذاته الذى يتعرض له الفلسطينيون . أمريكا نفسها تعترف بوجود حزب شيوعى أمريكى ، ولكن ما وزن هذا الحزب ؟ لا شىء ، وهكذا فأمريكا كإسرائيل تتمتع صفوتها الاسبرطية - على حد تعبير عبد الستار الطويلة - بالديموقراطية ، ولا بأس من مظاهرة هنا أو هناك ، ولا بأس من حزبين يمثلان الصفوة الواحدة ، ولكن من الجهة المقابلة لا بأس من العنصرية داخل المجتمع والغزوات

الوحشية لمجتمعات الآخرين . هل استطاع اليسار الأمريكى أن يخفف ولو قليلا من البربرية الأمريكية ؟ أبدا . وهل استطاع اليسار الإسرائيلى أن يمنع عملا واحدا من الأعمال البشعة للصهيونية الإسرائيلية ؟ كلا ، وإذن فما فائدة الحوار ؟

من جهة أخرى لم يتحقق شىء لإسرائيل من أهدافها الخاصة بالتطبيع . الرسميون الإسرائيليون يدركون جيدا أن التطبيع فشل . وزراء يذهبون ويجيئون ، ولكن لا للعلاقات الطبيعية .هكذا قال الشعب المصرى ويقول بسلوكه العملى .الحكومة المصرية من جانبها لا تضغط على أحد ، ليطبِّع علاقاته مع إسرائيل ، ولعلها لا تريد أيضا . مصر الرسمية تتخذ موقفا سلبيا واضحا فتوقع الاتفاقات حقا ، ولكنها لا ترغم المواطن المصرى ولا تغريه على السياحة فى إسرائيل أو التجارة مع إسرائيل أو شراء البضاعة الإسرائيلية . ولذلك تلجأ إسرائيل إلى « الأسلوب التحتى » أى إلى الأفراد القلائل الذين يمكن إغراؤهم والذين يريدون وهم يقومون بشىء من هذا القبيل « ستّار يا ليل » حتى لا يراهم أحد متلبسين ، سواء كانوا تجاراً أو سائحين أو فنانين أو صحفيين أو أساتذة جامعات . والحصاد قليل ، أقل من القليل . فنان تشكيلى واحد هو عبد الوهاب مرسى ، عرض لوحاته فى القدس بعد شهر واحد من زيارة السادات . ولم يكررها ثانية ، بل هو حتى اليوم يحاول إثبات براء ته ، فما نسبة هذا الواحد إلى مجموع الحركة التشكيلية ؟ وهذا مجرد مثال .

ـ : لقد قرأت يا حازم كتابك منذ أيام قليلة ، وقد وجدت فيه قوائم طويلة بأسماء الكتاب والأساتذة والمفكرين والفنانين الذين تعاملوا مع إسرائيل . فكيف تضرب لنا الآن مثالا ينتهى بنا إلى عكس ما قلته فى كتابك ؟

حازم هاشم : إننى أسألك بدورى ، ماذا تمثل هذه القوائم بالنسبة للثقافة المصرية ؟ لقد أوردت فى كتابى التفاصيل ، فهل تظن أن تعامل كاتبين اثنين فقط ، أحدهما قصاص ناشىء ، مع إسرائيل يعتبر نجاحا ؟ بل إن الكتاب الآخر ، وهو لعبد الستار الطويلة « إسرائيل بعيون مصرية » نشره عربى فى عكّا . صحيح أن حسين فوزى حاضر فى إسرائيل ، وحصل على دكتوراة فخرية لا يحتاجها ، ولكن ما تأثير الرجل ـ فى هذه

النقطة تحديدا ـ فى الثقافة المصرية ؟ لا شىء . نجيب محفوظ لا يدعو لإسرائيل رغم اعترافه بوجودها كدولة . توفيق الحكيم سحب كل ما سبق أن قاله عنها ، فكيف انعكست هذه المواقف علي الثقافة المصرية ؟ الجواب هو المزيد من رفض التطبيع . إذن ، فالخجل والسرية والندم وطلب البراءة ، هو حصاد الذين زاروا إسرائيل سرا أو الذين فجعوا فى التجربة كلها أو الذين أغرتهم المصيدة . هذا الحصاد ينتصر لوجهة النظر الرافضة ، وليس حصادا تطبيعيا .. فالشعب المصرى لم يزل فى الوعى والاوعى محتفظاً بالصورة البشعة للصهيونية وحريصا علي رفض العلاقة الطبيعية مع إسرائيل . وهذا الشعب هو الحاضر أبدا فى الثقافة المصرية .

صلاح الدين حافظ : إننا لا نستطيع بالطبع أن نفصل بين التطبيع الإعلامى والثقافى وبين المفهوم السياسى العام للتطبيع . إسرائل ببساطة ، كانت ترغب فى أن تجد لها صورة فى الإعلام المصرى والثقافة المصرية . كانت ترغب فى توصيل وجهة نظرها إلى القارىء المصرى ـ والعربى عامة ـ مباشرة لا عن طريق الوسطاء (الأمريكيين مثلاً ، والغربيين عموما) . كانت تطمح ، وقد طلبت ذلك رسميا ، لأن يكون لها حضور فى برامج الإذاعة والتليفزيون ، سواء بتبادل البرامج المصرية والإسرائيلية أو بتبادل الضيافة بين شخصيات هنا وهناك فى برامج مشتركة . كانت تطمح إلى إنتاج مشترك فى السينما والإذاعة والصحافة والتليفزيون وكتب الأطفال والترجمة . لقد قرأت بنفسى بعض المذكرات الرسمية الإسرائيلية فى هذا الصدد . وكان المطلوب أيضاً تبادل بعض الكتابات فى الصحافة . وأعتقد أن إسرائيل فشلت فى تحقيق هذا الهدف الرئيسى . ويرجع هذا الفشل أساسا إلى حركة المقاومة الثقافية والإعلامية المصرية ، وهى حركة مدعمة شعبيا ، ولكنها قد تُدعم أيضا مباشرة أو بشكل غير مباشر من الدولة .. بمعنى أنه الآن ومنذ فترة طويلة لا أحد يضغط على كاتب أو صحفى مصرى ليكتب فى مصلحة إسرائيل . بل أقول ما هو أكثر ، إن أحدا لا يتدخل فيما نكتبه ضد إسرائيل فى « الأهرام » سواء جاء التدخل من رئيس التحرير أو وزير أو أى مسؤول آخر فى الدولة . لا أحد يتدخل على الإطلاق إلى الآن ، وأتمنى استمرار ذلك .

وأضـيف أن الهـدف من نقل المعلومـات لم يتـحـقق ، سـواء عن طريق الصـحـفـيين المصـريين الذين زاروا إسـرائيل ، أو عن طريق المؤسـسـات الرسمية، لأن الحكم العنصرى المحكم الإغلاق صاحب الديموقراطية المزيفة (أو الإسبرطية كما وصفها عبد الستار الطويلة) لا يسمح بنقل المعلومات الحقيقية . لذلك فالعكس هو الصحيح . وسوف أضرب ثلاثة أمثلة من بين أمثلة عديدة يشكو بسببها المسؤولون الإسرائيليون من الإعلام المصرى الذى يعرقل التطبيع . المثل الأول هو برنامج إذاعى يومى من إعداد سيدة تكتب فيه تعليقات سياسية من أقوى وأشجع وأقسى التعليقات ضد إسرائيل. و الإذاعة كما نعلم جهاز رسمى . والمثل الثانى هو عمل أكاديمى ـ إعلامى ، و أقصد «التقرير الإستراتيجى » الذى أصدره مركز الدراسات السياسية فى « الأهرام » . هذا التقرير هوجم من الإذاعة الإسرائيلية ثلاث مرات عقب نشرة الاخبار بلسان أحد أكبر معلقيها الذى قال إن هذا التقرير عقبة كأداء فى سبيل العلاقات المصرية ـ الإسرائيلية . والمثل الثالث شخصى هو ما أكتبه شخصيا ضد إسرائيل ولا أحد يحاسبنى عليه ، بالرغم من أن إسرائيل إحتجت بسببى مرتين . أحداهما فى أحد الاجتماعات الخاصة بطابا ، حيث افتتح رئيس الوفد الإسرائيلى الجلسة بأن أخرج من ملفاته صورة لأحد مقالاتى هو « وعلى القدس السلام» واحتج متسائلا عما إذا كانت هذه المقالات تخدم قضية السلام . ومع ذلك لم يطلب منى أحد التوقف أو تغيير الأسلوب ولا شىء مطلقا .

هذه الأمثلة الثلاثة تؤكد لى ولكم أن الإعلام المصرى يرفض التطبيع ، حتى فى معاقله الرسمية ، وبالتالى فالهدف الإسرائيلى لم يتحقق .

ـ : أريد أن أسأل عبد الستار الطويلة بصفته الوحيد بينكم الذى زار إسرائيل ، عما إذا كان قد لاحظ فى زيارته مقاومة إسرائيلية أيضا للتطبيع ؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فما هى القوى التى تقاوم ولماذا وكيف ؟

عبد الستار الطويلة : أريد أولا أن أختلف مع زملائى حول ما تحقق من التطبيع . وأؤكد فى البداية أن محاصرة التطبيع من جانب الشعب والمثقفين ، بل والدولة أيضا ، قد نجحت . ولكن هذا النجاح لا ينفى ما تحقق

بالفعل ، فلأول مرة أصبح هناك مركز أكاديمى إسرائيلى فى القاهرة ، له نشاطه بين الطلاب المهتمين بالدراسات الشرقية ، وله نشراته وبرامجه . ثم قد لا تعرفون أن هناك « أوتوبيس يومى » بين القاهرة وتل أبيب ، وأن قيمة التذكرة ذهابا وإيابا هى أربعون دولارا ، بالإضافة إلى خط الطيران ، وشركة سيناء . وفى بعض الأوقات وصل عدد السياح الإسرائيليين والأجانب القادمين من إسرائيل أربعمائة سائح وسائحة . وهناك مؤتمرات علمية وجامعية مشتركة ، وخبراء إسرائيليون فى الزراعة عملوا فى مصر .

ولكن الحقيقة هى أن السياحة مقصورة غالبا على الإسرائيليين والأجانب ، لأن الحكومة المصرية تتحكم جيدا فى سفر مواطنيها إلى إسرائيل ، أى أن السياحة حتى الآن من طرف واحد .

وهناك بالطبع مقاومة من جانب المتطرفين فى إسرائيل لأى تطبيع بسبب إرتباط هذا المعنى بالتنازلات السياسية . إنهم يعرفون أن التطبيع لمصلحة إسرائيل ، و يعرفون أنه لا بد للحكومة الإسرائيلية من أن تقدم تنازلات فى سبيله . وهم يرفضون أى تنازلات . إنهم يرفضون التحكيم فى مسألة طابا ، ويرفضون الخروج من لبنان ، ويرفضون الوصول إلى حل مع الفلسطينيين . و مصر تربط التطبيع السياحى على الأكثر، بتحقيق هذه المطالب .

هناك قوى إسرائيلية أخرى ترفض التطبيع لأنه يخلق سوابق تحول فى النهاية دون التوسع ، إنها القوى التى ترى الضفة وغزة جزءا من أراضى إسرائيل ، فكيف يمكن - من وجهة نظرها - تطبيع العلاقات مع مصر التى تطالب باسترداد هذه الأراضى للفلسطينيين ؟ وهكذا.

ولكن ليس صحيحا أن القوى الأخرى - التقدمية الديموقراطية - لا تأثير لها وإن كانت علاقتنا بها يجب أن ترتبط أساسا بالمبادىء ووجهة النظر، لا بمدى التأثير . إذا كان موقفها صحيحا ، فإن حوارنا معها يدعمها لدى قواعدها ، ويقويها فى صفوف الرأى العام .

حازم هاشم يعطينا مثلا من الحزب الشيوعى الأمريكى . طيب ، هو فعلا حزب صغير . ولكن هذا الحزب هو الذى عاش عمره ينادى ويتظاهر ويرفع الشعارات ضد السلاح النووى والقنابل الذرية وعسكرة الفضاء ،

فـإذا بالدعـوة من أجل السـلام العـالمي وبالذات بين القـوى العظمى تتـسع وتتسع حتى تتجاوز جماهير الحزب الصغير لتصبح قطاعات واسعة من شعب الولايات المتحدة وشعوب الغرب عامة ، بل وشعوب العالم . لم تنجح هذه القـوى المحبـة للسـلام فى إثناء الرئيس الأمريكى عن مـشـروع حـرب الكواكب ، ولكنها قوى صاعدة بالتأكيد . وذات يوم لم يكن هناك فى إسرائيل سوى الحزب الشيوعى بنوابه الأربعة أو الخمسة يقولون بالحق الفلسطينى ، أما الآن فقد اتسعت الرقعة التى تنادى بهذا الحق . هذه الرقعة لا تشكل فى الوقت الحاضر الرأى العام الإسرائيلى ، ولكنها تشمل قطاعات كانت حتى الأمس القريب شديدة التعصب وهى الآن ضد التوسع . هناك مثلا مجلة « New outlook» (وجهة نظر جديدة) تصدر من إسرائيل بالإنجليزية ، ومنذ خمسة وعشرين سنة كانت هذه المجلة تطالب فقط بالمساواة بين العرب واليهود الشرقيين واليهود الغربيين . الآن بعد ربع قرن ، تطالب بالدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة . هذه المجلة تمولها جبهة من اليمين واليسار ، وهى تخاطب قاعدة اجتماعية متباينة الفئات ، ولكنها تكبر يوما بعد يوم .. فليس المهم هو القوة بل سلامة الموقف . ولذلك فإن منظمة التحرير أجرت وتجرى العديد من المحاورات مع مثل هذه العناصر ، بالرغم من أنها تعلم مدى قوتها أو ضعفها . وعبد الناصر نفسه ، وهو فى الحكم ، أجرى مثل هذ المحاورات كما هو معروف ومنشور فى أول الستينيات ، بواسطة أحمد حمروش وثروت عكاشه . وكان ناحوم جولدمان من بين الذين تم الحوار معهم . وكان اليساريون اليهود المقيمون فى فرنسا كيوسف حزان وهنرى كورييل هم الذين يرتبون هذه الاجتماعات التى حضرها حمروش باسم عبد الناصر . وفى أحدها حضر رئيس تحرير « ها آرتس » الإسرائيلية ، وأجرى مع حمروش حوارا نشرته الصحيفة فى حينها ، وأنا احتفظ بهذا العدد إلى الآن .

ـ : لقد أثيرت هذه المسألة . وكتب فيها أحمد حمروش ، ولكن محمود المراغى يستطيع أن يلقى بعض الأضواء التى تزيل كل لبس محتمل .

محمود المراغى : لا ينكر أحمد حمروش هذه الواقعة ، ولكنها لم تكن رغبة من عبد الناصر فى الاتصال بالإسرائيليين ، وإنما رغبة فى معرفة شىء أكثر عن العدو فقط .

عبد الستار الطويلة : لم أقل الإسرائيليين ، بل نوعا معينا من الإسرائيليين هو اليسار .وفى عام ١٩٦٩ قال عبد الناصر للصحفى الفرنسى اليهودى المصرى إريك رولو إنه على إستعداد لتوقيع اتفاقية سلام مع إسرائيل إذا جلت عن الأراضى العربية المحتلة واعترفت بحق تقرير مصير الشعب الفلسطينى . حديث عبد الناصر منشور فى « الموند » الفرنسية و « الأهرام » المصرية فى وقت واحد ، ويمكن الرجوع إليهما بسهولة .

محمود المراغى : أرجو أن أكون واضحا فى أننى أرفض أصلا تعبير « الشعب الإسرائيلى » فليس هناك أكثر من مجموعات مهاجرين يتشكلون فى نسيج « العصابة » . ولذلك فالتفرقة بين خيوط هذا النسيج ومحاولة الإمساك بأحدها وكأنه حبل الخلاص أو يمكن الإنتفاع به ، هى تفرقة غير مجدية .

ثم أعود إلى مسألة تحقيق أهداف التطبيع ، فإننا نلاحظ على المحاولات أو الممارسات أنها تتم فى سرية حتى أن أخبارها تصلنا عن طريق الوكالات الأجنبية ، فهناك مقاطعة إعلامية مصرية ناجحة بحيث أن الصحفى الذى يزمع ترشيح نفسه لمركز النقيب ، عليه أن يعلن فى بداية برنامجه أنه ضد التطبيع ، ولا يستطيع صحفى مصرى زار إسرائيل بطبيعة الحال أن يرشح نفسه .

حازم هاشم : إبراهيم نافع النقيب الحالى هو رئيس مجلس إدارة صحيفة قومية كبرى ، وقد أعلن قبيل إنتخابه أنه يؤيد اتفاقية السلام ولكنه لم يزر إسرائيل ولن يزورها .

محمود المراغى : وبالنسبة لصحف المعارضة فإنها تواصل إذكاء روح الكراهية لإسرائيل ، وهى تترجم بذلك مشاعر الشعب المصرى ، وهو دور يتفق مع ممارسات إسرائيل . على صعيد الكم ، تصل « جيروزاليم بوست » إلى القاهرة ، فكم قارىء يشتريها ؟ مائتا نسخة على الأكثر للمسؤولين والمهتمين ومراكز الأبحاث . أما القارىء بالمعنى الإصطلاحى فلا أحد .

الصحفيون يبلغ عددهم الآن ثلاثة آلاف صحفى ، لم يزر إسرائيل منهم سوى عشرون أو خمسة وعشرون على الأكثر . و أنا شخصيا ضد الزيارة

من حيث المبدأ ، بالرغم من أية مبررات عند عبد الستار الطويلة ، لأن حصار إسرائيل جزء لا ينفصل عن مقاومتها والضغط عليها للحصول على الحقوق العربية .

أما هدف إسرائيل فى تغيير صورتها إعلاميا فى مصر ، فإنه لم ولن يتحقق .

صلاح الدين حافظ : هناك موقف مهنى فرضته النقابة على كل المجالس التى انتخبت ، وسيتجدد هذا الموقف فى الانتخابات المقبله . ولكن يجب ألا يقتصر كلامنا على نقابة الصحفيين ، فهناك نقابات مهنية أخرى اتخذت الموقف نفسه كالأطباء والمحامين و أطباء الأسنان والصيادلة . ونوادى هيئة التدريس فى الجامعات . نقابتنا إذن ليست وحيدة ، بل هى جزء من الموقف الوطنى العام فى مصر.

و بالنسبة لزملائنا الذين زاروا إسرائيل سواء منهم الذين حاولوا تبييض وجهها أو الذين هاجموها ، فإننى ألاحظ أن حماسهم منذ سبع أو ثمانى سنوات قد أخذ يتضاءل لحد التلاشى . وفى أثناء ممارسة إسرائيل لعدوانيتها المستمرة إتخذ هؤلاء الكتاب الذين كانوا من كبار المتحمسين مواقف تبدأ من الصمت والخجل وتنتهى ببعضهم إلى الهجوم الصريح على إسرائيل .

ـ : ننتقل الآن إلى نقطة أخرى تخص الجانب العملى ، فما هى الأشكال التى اتخذتها المقاومة الإعلامية ـ الثقافية للتطبيع . هناك على سبيل المثال « لجنة الدفاع عن الثقافة القومية » التجمع ، وهى لجنة ديموقراطية تضم الحزبيين وغير الحزبيين ، وتقوم بنشاط نوعى متميز ومكثف ضد التطبيع الثقافى، سواء باجتماعاتها الأسبوعية وندواتها أو ببياناتها وكتابها غير الدورى « المواجهة » . تطالعنا فيها وجوه ناصعة للنضال الوطنى كلطيفة الزيات ورضوى عاشور وعبد العظيم أنيس وعواطف عبد الرحمن وفتحية العسّال ومحسنة توفيق وحلمى شعراوى وأمينة رشيد ، وغيرهم ... فما هى الأشكال الأخرى خاصة أن مقاومة التطبيع لا يجوز أن تظل بعد المعاهدة مواقف منفردة أو جزئية أو مرحلية أو موضوعية أى مجرد رد فعل مباشر.

وإنما أتصور أن هذه المقاومة عمل استراتيجي وتحتاج إلى فكر استراتيجى وأشكال استراتيجية ، فأين نحن من ذلك كله ؟

حـــازم هاشم : تركزت أشكال المقاومة أساسا فى التنظيمات النقابية المصرية . وباستثناء حزب « الأحرار » الذى يترأسه مصطفى كامل مراد (وقد سافر مع السادات فى زيارته الأولى إلى القدس) فإن هناك أشكالا للمقاومة داخل بقية أحزاب المعارضة ، بل وعمدت صحف هذه الأحزاب إلى نشر قوائم بأسماء الأفراد والهيئات والشركات التى تتعامل مع إسرائيل ، ووصفت هذه القوائم بأنها « سوداء » كذلك الأمر فى النقابات ونوادى أعضاء هيئة التدريس واتحادات الطلاب . ثم تبلورت « لجنة الدفاع عن الثقافة القومية » فى مقر حزب التجمع وإن لم تكن فرعا من فروعه ، والكثير من أعضائها مستقلون . وهى أشبه ما تكون بالجبهة الثقافية .

ـ : وماذا بشأن اتحاد الكتاب ؟ وهناك مشكلة تخص عضويته فى الاتحاد العام للأدباء العرب .

وفى العام ١٩٨٥ بذل البعض محاولة لاستعادة عضوية الإتحاد المصرى ، ولكن العقبة ظلت أن بعض أعضائه قد تعامل مع إسرائيل ، فما هو الموقف بالضبط ، خاصة وأنه الإتحاد الشرعى الوحيد ؟

حـــازم هاشم : فى الحقيقة كانت هناك محاولة لإستصدار قرار صريح من الإتحاد يمنع العلاقة مع إسرائيل ، ولكن ثروت أباظة نجح فى الحيلولة دون صدور هذا القرار . وقد وصلت دعوات عديدة لبعض الأدباء المصريين لزيارة إسرائيل بصفتهم أعضاء فى الإتحاد ، ولكنهم لم يستجيبوا وبالتالى، فليس هناك تطبيع بين الإتحاد المصرى وأية هيئة ثقافية إسرائيلية. نادى أعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة لم يكتف بمنع التطبيع ، بل عقد ندوات داخل النادى وأصدر كتيبات ضد التطبيع .

ولم ينجح السادات فى إغلاق نقابة الصحفيين وتحويلها إلى منتدى اجتماعى كما أراد وأعلن . ولم ينجح فى تكرار فعلته السابقة حين فصل العشرات من الصحفيين . لا من النقابة ولا من صحفهم . كان يخطب ويقول « لا أريد الأقلام المرتعشة » ، وكان مؤيدوه يخطبون فى انتخابات النقابة

«اليوم قتال واقتتال ، اليوم يوم السادات » ولكن التطبيع لم ينجح ، ولم يكسب أرضا ولا شرعية .

و فى معرض الكتاب الدولى عام ١٩٨٠ حققت نيابة أمن الدولة مع النقيب كامل زهيرى والزملاء صلاح عيسى وحلمى شعراوى وسمير فريد ، لتوقيعهم وغيرهم على بيان ضد اشتراك إسرائيل فى المعرض . ولكن إسرائيل لم تنجح فى فرض التطبيع الثقافى والإعلامى .

وفى هذا المعرض قبضوا على بعض الطلاب وضُربوا فى مكتب صلاح عبد الصبور رئيس هيئة الكتاب حينذاك . ولم يستطع الشاعر الكبير إلا أن يدير ظهره و يسند رأسه بين كفيه ، ويبكى .

وفى أعقاب مصرع الرئيس السادات لم توافق الحكومة المصرية على اشتراك إسرائيل ، باستثناء عام ١٩٨٥ الذى تعرضت فيه لضغط شديد فسمحت بتعدد المعارض ، أى إشتراك إسرائيل ، وقيام غيرها بالعرض فى نقابة المحامين .

صلاح الدين حافظ : فى الفترة الأخيرة انعطفت مسألة الاشتراك الإسرائيلى نحو وجهة جديدة ، فقد كان هناك معرض لكتب الأطفال ، وحاربت إسرائيل من أجل الاشتراك فيه ، إلا أن طلبها رفض رسميا . وصرح وزير الثقافة للصحف بأنه هو الذى رفض استنادا إلى اتفاقيات الأمم المتحده التى تمنع دولة تحتل أراضى أخرى من الاشتراك فى أية معارض أو نشاط ثقافى . نشر ذلك على لسان د .أحمد هيكل قبل أسبوعين فقط فى الصحافة المصرية . وأعتقد أن هذا موقف سياسى جديد ، وأتصور أنه من إبداعات الفكر القانونى لكوادر الخارجية المصرية ، وأحب أن أشيد بهذا الكادر الوطنى الذى له إسهامات ومواقف وطنية على درجة عالية من الصلابة .

ـ : فى جميع الأحوال هناك ظاهرة لا نستطيع تجاهلها اسمها أو عنوانها هو التطبيع . ربما كانت ظاهرة حديثة الولادة ، ما زالت طرية العود، وتجد مقاومة شديدة من جانب مصر ، ولكنها ظاهرة وكأية ظاهرة ، فإنها ليست جامدة ، بل حية تتحرك تؤثر وتتأثر وتتفاعل مع غيرها من الظواهر .تتفاعل مثلا مع المتغيرات المحلية والأحداث الإقليمية والموقف الدولى ، وتتفاعل مثلا كذلك مع الموقف الاقتصادى الضاغط والمشهد

الاجتماعي المتوتر في صمت ، وهكذا ، فما هو مستقبل التطبيع في إطار المستقبل المحتمل لبقية المجالات ؟

محمود المراغي : هناك احتمالان فقط ، أحدهما نجاح التطبيع والآخر هو الفشل . في ضوء المعطيات الراهنة أرى أن الفشل الذريع هو الحصاد الأخير لمحاولات التطبيع . أتصور مثلا أنه يمكن تصعيد الموقف من أي إعلامي مصري يزور إسرائيل بمحاسبته ومنعه فعلا من السفر .

عبد الستار الطويلة : لا أتصور أنه يمكن للتطبيع أن ينجح ، طالما بقيت إسرائيل على سياستها التوسعية وعدوانها المستمر على الحقوق والأراضي العربية ، وطالما لم تعترف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وحقه في إقامة دولته المستقلة . ولن يقبل الشعب المصري ولا النظام في مصر التطبيع مع إسرائيل ، وهي على مواقفها الراهنة .

حازم هاشم : لا مستقبل لعلاقات عادية بين مصر وإسرائيل إلا في حالة واحدة هي أن تنسحب من كافة الأراضي العربية التي تحتلها والتي احتلتها ، وأن تقام الدولة الفلسطينية . هنا فقط يصبح الوجه الإسرائيلي مقنعا لإمكانية قيام علاقة أو حوار . وما عدا ذلك فلا تطبيع .

صلاح الدين حافظ : أتفق مع الزملاء الثلاثة في أجوبتهم رغم اختلاف الصياغات .

محمود المراغي : أظنني مختلف .

صلاح الدين حافظ : في الجوهر هناك اتفاق على أنه إذا حلّت عناصر الصراع حلا حقيقيا وشاملا ، تلوح حينذاك فرصة للسلام ، وبالتالي لأي كلام عن التطبيع . وبالمناسبة فالتطبيع مصطلح غريب أشاع الإسرائيليون استخدامه . ثم أضيف أن مستقبل التطبيع يرتبط أساسا بالتطور الداخلي في مصر . إن الكتلة الأساسية من الكتاب والصحفيين والمثقفين المصريين هي كتلة وطنية مائة في المائة تخلو من الشبهات ، ودورهم في الكفاح الوطني معروف ، وبالتالي فإنه يتوافر لديهم الدافع الذاتي ضد التطبيع . يرتبط بذلك الهامش الديموقراطي المتاح لنا الآن ، يوفر فرصة النمو والتعاظم لهذا الاتجاه . ونحن نشهد ذلك في الصحف القومية قبل الصحف الحزبية . الديموقراطية المتاحة تدعم بالضرورة التيار الأكثر تقدما ، التيار التاريخي بتعبير أدق .

وأضـيف ، ونحن نتكلم عن التطبـيع ، أننا يجب فى المقـابل ألا نغـفل زملائنا وأشقائنا الصحفيين الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة ، وهم الذين يعانون ويواجـهون الويلات يومـيا ، فالصحـافـة الفلسطينية الوطنية فى الاراضى المحتلة تواجه القمع الوحشى والمصادرة والعدوان الهمجى . إننى أعيد نشر مقالاتهم فى « الأهرام الدولى » ولو أمكن تعميم ذلك مساهمة منا فى إخراجهم من الحصار الإسرائيلى .

والنقطة الثانية هى أن التطبيع ليس مقصورا على مصر وحدها ، فإلى بعض البلاد العربية تتسرب الكلمة الإسرائيلية والسلعة الإسرائيلية دون أن تجد أحدا يتكلم عن ذلك .

مـلاحظـــات

تنص الفـقرة الثالثة من المادة الثالثة فى معاهدة واشنطن بين مصـر وإسرائيل على أنه يعاقب بالحبس ستة أشهر والغرامة والإيقاف عن كل من يقوم بتوجيه الإساءة أو التشويه للعلاقات المصرية الإسرائيلية من خلال الكتابة أو نشر أخبار غير صحيحة وشائعات ضد إسرائيل .

ولست أظن أن هناك نصاً مشابها بين دولتين فى العالم المعاصر ، لأن هذا النص يفترض أن « الكتابة والنشر » من أعمال سلطة الدولة . أى أن الدولة المعنية لها نظام شمولى يملك الأقلام وأجهزة الإعلام . والنص من جهة أخرى يفترض أن المعاهدة « عقد إذعان » يُملى بمقتضاه أحد الطرفين إرادته على الطرف الآخر . وأخيراً فالنص يتوجس من مقاومة تطبيع العلاقات لدى الطرف الآخر المصري . وليس لهذا النص من مضمون سوى إرهاب أحد طرفيه المتعاقدين للطرف الآخر .

ونحن الآن علي مشارف العام الأول من التسعينات ، وقد اكتملت دائرة العقد الأول من التطبيع بين مصـر وإسرائيل .. فكيف كانت المسيرة من إرهاب التطبيع إلى تطبيع الإرهاب ؟ فالخطوة الأولى التعاهدية كانت أحد أشكال الإرهاب الصهيونى الذى اتخذ فى إحدى لحظات ضعف الدولة المصرية شكل الوثيقة الدولية . وهى الوثيقة التى تربط الدولة والمجتمع فى مصر – حتى بعد غياب الموقعين عليها – بنتائج التكوين الإرهابى لإسرائيل .

وهو التكوين الذى عبر عن نفسه تعبيراً صريحاًوصارماً بعد التوقيع علي المعاهدة : حيث ضُمت القدس الشرقية والجولان وتم اجتياح الجنوب اللبنانى وغزو بيروت ، واستمرت أعمال الإرهاب طيلة الثمانينات بمواجهة الإنتفاضة الفلسطينية العزلاء من السلاح بالقتل المنظم ونسف الدور والمتاجر وترحيل المواطنين بالقوة .. جنبا إلى جنب مع العمل الإرهابى ضد المفاعل النووي العراقى ، والعمل الإرهابى ضد حمام الشط فى تونس ، والعمل الإرهابى الثانى فى المدينة ذاتها باغتيال « أبو جهاد » أحد قادة منظمة التحرير .

أى أن المعاهدة المصرية الإسرائيلية لم توقف الإرهاب الإسرائيلى عند حدّ ، ولكنها المعاهدة التى تعلن مسئولية مصر عن « الكتابة والنشر » ضد العلاقات المصرية ـ الإسرائيلية ، أو ما يشوه سمعة إسرائيل .

ولم يجد هذا « الإرهاب » من أجل التطبيع ، صداه المناسب فى تطبيع الإرهاب .. فقد أدرك المجتمع المصرى وبعض قطاعات أساسية فى الدولة ، أن « تطبيع الإرهاب » موجه أساساً ضد مصر . أى أن التوقيع الأول على معاهدة التطبيع يلزم مصر ضمناً بتوقيعات غير مكتوبة على الأعمال الإرهابية الإسرائيلية . كذلك لم تكن مصادفة أن يجتمع بيجن بالسادات فى سيناء عشية ضرب المفاعل العراقى ، وأن يكون الاحتفال بمضى عام على بداية التطبيع الرسمى مناسبة لاجتياح لبنان . وكأن مصر شريكة أرادت أو لم ترد فى هذا العدوان المتصل على العرب . وليست الشركة سياسية فقط ، وإنما هى شراكة فكرية استراتيجية فى بناء « نظام الشرق الأوسط » على انقاض النظام العربى ، وما يعنيه ذلك من جراحات جغرافية وثقافية ، تعيد رسم المنطقة حسب هويات إقليمية وقطرية ودينية ومذهبية تنقسم بسببها الدول وتتغير صور التاريخ والجغرافيا فى عيون مواطنيها ، وتولد احتياجات وشهوات جديدة يشبعها المستقبل قيد الإنجاز .

ولم يكن اختيار مصر للتوقيع على الصلح مع إسرائيل ، واختيار لبنان للحرب الأهلية ، واختيار العراق لحرب الخليج ، واختيار السودان لحرب الشمال خلال مرحلة زمنية واحدة إلا اختياراً للحظة الضعف التاريخية فى البنية العربية عموماً والبنية المصرية خصوصاً . وهى البنية التى استهدف الغرب إضعافها بصفتها الحلقة الرئيسية فى أى نظام عربى

تقيمه المنطقة . ولذلك كانت الحروب الصليبية فالإستعمار الغربى الحديث ثم إنشاء إسرائيل ، محاولات دائبة للإخلال بأمن مصر الاستراتيجى وضرب استمراريتها الحضارية .

وليس « التطبيع » بالإرهاب الصهيونى الذى يؤدى فى النهاية إلى الإرهاب بالتطبيع العربى الشامل إلاّ إحدى الوسائل الغربية لاستنزاف مصر أمنياً وحضارياً ثم إغراقها فى سوق الإنفتاح بقصد تثبيت دعائم تبعيتها إلى جانب انعزالها عن أمتها العربية . وهذه كلها عناصر « احتجاب مصر » فليس التطبيع مجرد تعامل تجارى أو ثقافى أو زراعى بين مصر وإسرائيل ، وإنما هو الإسم الآخر لاحتجاب مصر عن ذاتها ، وعن وطنها الأم ، ومن ثم عن العالم ، وذلك بسلخها عن هويتها واشراكها فى المستنقع الدموى الطائفى المجاور جنوباً وشرقاً . وليست صدفة أن يترافق عصر الإنفتاح بما يسمى الفتنة الطائفية والمدّ السلفى الذى انتهى بالإرهاب الدموى . أى أن الرحلة التى بدأت بالكلام عن سبعة آلاف سنة من الحضارة وانتهت بالدعوة إلى الأممية الدينية كانت تخطط من مواقع مختلفة لتمزيق الهوية القومية بدءاً بنواة الوحدة الوطنية المصرية ، وإنتهاء بإطارها العربى .

ولكن هذا المخطط الغربى ـ الصهيونى لم يجد فى مصر أرضا محروثة، بل كانت هناك دائماً مصر الحضارة القومية تقاوم بكل ما تستطيع ، بالتاريخ والجغرافيا والهوية الشعبية الكامنة ، كافة أشكال « التطبيع » أى محاولات مسخها وتشويهها وإضعافها .

بالطبع كان هناك بعض الرسميين ممن تعنيهم السياحة والتجارة والزراعة . وكان هناك أيضاً بين الرسميين من يهمهم الأمن الاستراتيجى والحضارة . كان هناك من يقبل تعديلات فى تاريخ مصر وتغييرات فى التربية الوطنية المصرية ، ومن يقبل هدية من الخرائط التى كتب فيها اسم إسرائيل بدلاً من فلسطين ، وكان هناك فى الوقت نفسه من يرفض البضائع الإسرائيلية ويمنع إسرائيل من الإشتراك فى معارض الكتاب ومن يقاطع دعواتها وإغراءاتها .

وبالطبع كذلك كان هناك من شارك فى معرض تشكيلى فى القدس أو نشر كتاباً فى إسرائيل أو تعاون مع المركز الأكاديمى الإسرائيلى فى القاهرة

أو من يكتب فى الصحافة القومية ، الأسبوعية واليومية ، مروجاً للفكر الإسرائيلى أو من لبّى دعوة فى ضيافة السفير الإسرائيلى أو أى مسئول إسرائيلى يزور القاهرة . وكان هناك فى الوقت نفسه من يضيق الخناق على هؤلاء جميعاً ويفرض الحصار على إسرائيل داخل مصر وخارجها ، ويدخل السجون ثمناً لمقاطعتها من العمال والمثقفين .

ليس صحيحاً أن التطبيع قد أخفق ، وليس صحيحاً أنه نجح . وليس صحيحاً أخيراً أن هناك استقراراً أو توازناً للكفتين .

هناك صراع ، يستخدم فيه الغرب وإسرائيل لحظة الضعف التاريخية الراهنة فى حياة العرب ومصر ويستخدم فيه الشعب مكامن القوة المختزنة دفاعاً عن نفسه وعن مصيره .. فحين يقبل المرتزقة تزوير التاريخ فى كتب المدارس ، يبادر المثقفون الوطنيون – وهم الأغلبية الساحقة – إلى إصدار المؤلفات وكتابة المقالات والحكايات التى تصحح التاريخ .

وحين يشعل المأجورون نيران الفتنة بين أبناء مصر بالدين تهب مصر دفعة واحدة لمقاومة الطائفيين من غلاة الإرهاب السلفى .

ومن حركة الصراع المحتدم يتبين لنا أنه لا انفصال – فى جدول أعمال أية ثورة ثقافية شاملة – بين العلمانية ومقاومة التطبيع من ناحية ، ولا انفصال بين التطبيع والإرهاب من ناحية أخرى ، ولا انفصال بين الإرهاب الصهيونى باسم اليهودية والإرهاب باسم أى ديانة أخرى . والقانون الأكبر هو أنه لا سبيل أمام أى فكر مغلق على التمييز العنصرى أو الدينى أو اللونى سوى الإرهاب .

والرحلة التى تبدأ بإرهاب التطبيع لا بد أن تنتهى بتطبيع الإرهاب . ولكن مصر كسرت هذه الدائرة الجهنمية . وفى انكسار هذه الدائرة تأكدت حقيقتان جوهريتان : الأولى أن « الانفتاح » النفطى يقود بالضرورة إلى التطبيع مع الكيان الإسرائيلى . وإذا كان الانفتاح المصرى فى منتصف السبعينات هو الذى إرتاد الطريق إلى تطبيع الإرهاب ، فإن أحداً لن يفلت من هذا الطريق ما دام الانفتاح كان البداية . ذلك أن الانفتاح ، بعد قرابة عقدين من الزمان فى مصر ، هو مجرد عنوان مضلل إلى التبعية

الاستهلاكية ، أو المجتمع الاستهلاكى التابع . وهو المجتمع الذى لا يستطيع تحمل أعباء النظام العربى المعاصر حيث تحول العنصرية النفطية والوحدة الإنفصالية والسلفية الراديكالية دون قيام هذا النظام . ولا بديل له سوى نظام الشرق الأوسط الذى يقبل الدولة اليهودية فى إطار الإنسلاخ القومى والهويات العرقية والطائفية . وإذن فالتطبيع ليس خاصاً بمصر ، وإنما هو نتيجة طبيعية للانفتاح الاستهلاكى التابع فى وطن مفتت وأمة مجزأة .

والحقيقة الثانية التى أكدتها مصر ، ولكنها ذات طابع عربى أعم ، هى أن الاتجاهات السياسية الأقرب للسلفية هى التى وافقت فى البداية على التطبيع ولم تتخل عنه إلا تحت الضغط الشعبى . وبالرغم من هذا التخلى فإنها لا تشارك إلى الآن فى نشاط مكثف ضد التطبيع . لقد كان مصطفى كامل مراد رئيس حزب الأحرار ذى التوجهات الإسلامية هو الذى رافق السادات فى رحلة القدس . وكان ابراهيم شكرى رئيس حزب العمل ذى التوجهات الإسلامية هو الذى وافق عند قيام الحزب على اتفاقيات كامب ديفيد . والإخوان المسلمون أنفسهم لم يعارضوا الصلح فى البداية .

ومع ذلك فإن هذا التيار لا يشارك فى تنظيمات المقاومة الثقافية أو العمالية أو المهنية المضادة للتطبيع . وهو الإنفتاح الذى يقود بالضرورة إلى التطبيع ، ليس خصوصية مصرية ، فالتيارات العربية المشابهة سواء فى أنظمة الحكم أو فى المعارضة لا تختلف مسيرتها عن المسيرة السلفية المصرية وموقفها من التطبيع .

وهكذا فالقانون ذو شقين : الإنفتاح الاستهلاكى التابع يقود إلى التطبيع بالضرورة . والسلفية تؤيد التطبيع فى البداية ولا تجند نفسها لمواجهته فى النهاية . والنتيجة هى أن الانفتاح والسلفية معا يدعمان الطريق إلى التطبيع . والعكس صحيح ، فالإستقلال والعلمانية يخوضان المعركة ضد التطبيع : أى ضد احتجاب مصر وانزواء العرب والإرهاب الطائفى والتمزق القومى .

وتبقى نقطة أخيرة ، هى أن مصر بصفتها الحلقة الرئيسية ومنذ السبعينيات الحلقة الأضعف ، قد تصدرت معركة التطبيع سلبا وإيجابا .

ولكن هذه الخصوصية لا تنفى أن هناك تطبيعا مكبوتا فى أقطار عربية أخرى .. وخاصة الأقطار التى لا تحتاج إلى معاهدات صلح مع العدو الصهيونى لأسباب جغرافية محض .

هناك « تطبيع مكبوت » قائم بالإمكان ، وليس بالفعل . إن كافة الأنظمة السياسية أو الفكرية أو القيمية ذات المحتوى العنصرى أو الطائفى فى لقاء موضوعى مع الكيان الصهيونى . ومن يرون العداء لإسرائيل صراعا دينيا هم أكثر التيارات تبريرا نظريا وعمليا لإقامة الدولة العبرية . وليست برامج الإعلام ومناهج التعليم فى أغلبها إلا تكريسا للمبررات الفكرية والعاطفية والنفسية التى تحمى الحدود القبلية والعشائرية والاستعمارية للدولة ـ البئر، أو الدولة ـ المزرعة ، ، والدولة ـ الترانزيت . وهى الدولة التى تفسح مكانا للدولة ـ رأس الجسر . أما الدولة القومية الحديثة ، فإن الأنظمة العربية الراهنة سياسيا واقتصاديا وثقافيا تحرص بمختلف الوسائل ـ وفى مقدمتها التطبيع المكبوت مع إسرائيل ـ على أسرها فى دائرة «الحلم » أو الشعارات . وهو الحلم الذى يتحول فى أزمة التدهور إلى كابوس ، وهى الشعارات التى تتحول فى هذه الأزمة إلى سياط لجلد الذات ، فهذا التطبيع المكبوت عند الكثير من الأنظمة والكثيرين من المثقفين خارج مصر يدفع دفعا ـ بدا بيد إسرائيل والغرب ـ إلى التسليم والمزيد من التطبيع . وهكذا تلتقي التبعية للأجنبى عبر الاقتصاد والسياسة مع العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية عبر الأنظمة القائمة حكما ومعارضة على السواء ، أفكارا ومؤسسات على السواء .

ولكن هذا « المستقبل » الذى يؤسسه التطبيع العلنى والتطبيع المكبوت ، ويقيم أركانه إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب ، ليس أكثر من « احتمال » بين احتمالات عديدة وبدائل لا حصر لها . واليأس المطلق هو الذى يوهم البعض بأنه الإحتمال الوحيد .

يكفى أن الأمم المتحدة بعد خمسة عشر عاما من إقرارها بعنصرية الصهيونية رفضت التخلى عن هذا التوصيف .

القسم الثالث

الثقافة بين الإبداع والقمع

١- من لا يقتل ليوسا ؟

لا يدرى الكاتب الأمريكى - اللاتينى ماريو فاراجاس ليوسا (من بيرو) أنه قد أثار بين عامى ١٩٨٨ و١٩٨٩ معركة حادة واسعة فى مصر . وإذا أحاطه أحد علماً ، فإنه لن يصدق أنه متهم فى هذه المعركة بأنه كاتب بورنوجرافى . ولكنها تهمته بالفعل ، فقد اختارت سلسلة « الروايات العالمية » فى الهيئة المصرية العامة للكتاب روايته الأخيرة « من قتل موليرو » للترجمة . وأوكلت المهمة إلى أستاذ أزهرى هو حامد أبو حمد . وقد استطاع الرجل أن يهدينا ترجمة معقولة ، باستثناء بعض العثرات .. فهو لم ينجح مثلا فى نقل بعض العبارات المسيحية إن جاز التعبير عن الفقرات التى تتحدث عن سر التناول المقدس ، ولم ينجح مثلا أيضا فى إختيار بعض الألفاظ المألوفة وفضل عليها المهجور من الألفاظ القاموسية . ولكنه فى النهاية نجح فى توصيل هذا الكتاب الذى تُرجم إلى العربية للمرة الأولى عن الأسبانية مباشرة ، بالرغم من أنه أحد أشهر كتاب أمريكا اللاتينية فى لغات العالم منذ أن نشر مجموعته القصصية الأولى « القادة » عام ١٩٥٩ وروايته الأولى « المدينة والكلاب » عام ١٩٦٣.

وقبل صدور روايته الأخيرة بعشرين عاماً كان ليوسا قد كتب عام ١٩٦٧ فى مجلة « العالم الجديد » (العدد ١٧) تحت عنوان « الأدب نار » أن مأساة أمريكا اللاتينية « مثل التنين فى قصص الفرسان الذى يلتهم أحشاءه، إنه تنين من الداخل يتمثل فى شياطين الطبقات المتميزة والنزعة العسكرية والإقطاعيات الفوضوية والرقابة وسيطرة جنس الذكور والديماجوجية والقواعد الصارمة والبيروقراطية البرجوازية التى تقوم بخدمة السلطة ، وتنين من الخارج يتمثل فى التبعية الاقتصادية والاعتماد على الخارج". (عن مقدمة حامد أبو حمد للرواية فى العربية ص ٢٤) .

ويوجز لنا المترجم فى مقدمته ما يصف به النقاد المتخصصون فى أدب ليوسا من أنه يشتمل على خمسة مستويات للواقع : المستوى الحسى الذى يتسم بالموضوعية فى متابعة الأحداث اليومية العادية ، وزمنه هو الزمن التاريخى العادى . والمستوى الأسطورى الذى ينقض الزمن التاريخى ويتقبل الشىء الخارق للعادة كأنه أمر واقعى بطاقته الرمزية . ثم مستوى الحلم ، وهو سوريالى ، والزمن فيه هو الزمن النفسى الذى أصبح يمثل أساس الزمن فى علم النفس . والمستوى الميتافيزيقى وهو فى جوهره فلسفى. والمستوى الصوفى الذى يجعل من الإنسان ضمير الكون .

لو تذكرنا ما جاء فى مقاله « الأدب والنار » وما استخلصه النقد من هذه المستويات الخمسة للواقع فى أدبه ، لاستطعنا أن نتحسس الطريق إلى رواية « من قتل موليرو » . وهو الطريق المعاكس تماما للطريق الذى سلكه من وضع ليوسا فى قفص « البرونوجرافيا » .

كان المحرر الأدبى لجريدة « الشعب » ـ السيد الغضبان ـ هو الذى إلتفت إلى الجانب الجنسى فى رواية ليوسا « من قتل موليرو » فى العدد الصادر بتاريخ ٢٩ / ٣ / ١٩٨٨ . وقد لخص هذا الجانب الجنسى فى مجموعة من العبارات وردت فعلاً فى الكتاب . والسيد الغضبان لا يزعم أنه ناقد أدبى ، ولكن حسّه الأخلاقى والوازع الدينى يؤثران فى أحكامه تأثيراً مباشراً ، وهو لا ينكر ذلك . ولكن المشكلة أنه لهذا السبب نفسه لم يقرأ أهم الإنتاج الأدبى المصرى ، فضلاً عن العربى وغيره من الآداب الإنسانية الكبرى . والأرجح أن أحدهم لفت انتباهه إلى رواية ليوسا التى لم ينتبه إليها المثقفون المصريون كإنتباههم إلى ماركيز واستورياس وساباتو وأمادو . وبالتالى افلتت من السيد الغضبان فرصة المراجعة وإعادة النظر أمام كاتب كبير بكافة المقاييس ، ولو أنه فعل لعرف ببساطة أن " الجنس " الوارد فى أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس ويحيى حقى ومحمود البدوى وتوفيق الحكيم وصنع الله ابراهيم وعبد الحكيم قاسم هو أكثر عشرات الأضعاف من الجنس الذى يعنيه فى رواية ليوسا . وكلمة « أكثر » أعنى بها الكم فى عدد العبارات والصور والشخصيات والعلاقات . أما على صعيد الكيف ، فإن ما ورد فى « من قتل موليرو » هو نوع من الصياغة التعبيرية التى ترمى إلى نقيض الكتابة البورنوجرافية تماماً ، فهى تتألف من منطوق الشارع

الشعبى الذى يجرح ويخدش حياء « التهذيب البرجوازى » بكل ما يشتمل عليه من تعرية للقبح وكشف للإبتذال يستهدف نقل شحنة من الإشمئزاز إلى القارئ . وليس هذا هو الفن الخلاعى أو الأدب الإباحى ، بل وليس هناك « مشهد » جنسى واحد فى الرواية ، رغم أن هذا المشهد لو وجد لبلغ ذروة الجمال الفنى أو الرمزى أو الفلسفى ، وليس الإثارى المفتعل كديكور مزيف .

أين الجنس فى رواية ليوسا ؟

إننا منذ البداية برفقة « حارس أمن » يفاجأ على الطريق الريفى بشاب مشنوق فى شجرة ، وقد أصيب فى كل مكان من جسده بوحشية التعذيب الذى لا يكتفى أصحابه بالقتل وإنما يمثلون بالجثة حتى أنهم « حاولوا أن ينزعوا خصيتيه لأنهما كانتا مدلاتين حتى منتصف ساقيه » . هذه البداية حددت الشكل الروائى فى البحث المستمر عن القاتل وسبب القتل .

ليتوما الحارس ورئيسه الملازم أول سيلفا هما اللذان من واجبهما «البحث » . ولقد عرف ليتوما من سائق التاكسى وهو يحمل الجثة أن القتيل هو أحد جنود سلاح الطيران الذين أحضروا إلى القاعدة الجوية مع الدفعة الأخيرة ، شاب يغنى الأناشيد . ونفهم بعد ذلك أنه ذهب ألى القاعدة «متطوعاً » لا مطلوباً . وتبدأ الكوابيس تهاجم الحارس ليتوما « ويبدو لى وكأن خصيتى مدلاتان مثله . يا للمسكين ، لقد كانت مدلاتاتين حتى ركبتيه ومفرومتين مثل البيض المقلى » . حينئذ يسمع من يسأله : « بمناسبة الخصيتين ، هل وصل الملازم سيلفا إلى السمينة ؟ . والسمينة هذه هى زوجة أحد الصيادين يرغب فيها الملازم رغبة شديدة ، وكثيراً ما يتعمد الاشتباك معها فى المطعم الذى يتناول فيه طعامه أحياناً .

ويعاود السؤال شخص آخر : « هل صحيح أنهم قطعوا خصيتيه ؟ » فيرد عليه ليتوما فى استياء : « لم يقطعوهما ، وإنما شدوهما بمشبك » . أما الملازم سيلفا فإنه يستمع إلى السمينة وهى تتهم زوجها ذات مرة ببرود الإنفعال ، فيقول لها : « يعنى هذا إنه لا ينهض ، يا سيدة أدريانا ؟ أنا أستطيع أن أسخنك إذا أردت ، فأنا فحم متقد » .

وضحكت السيدة أدريانا :

ـ لا أحتاج لمن يسخنني . عندما يكون الجو بارداً أدفيء سريري بزجاجات الماء المغلي .

ـ الدفء البشري أكثر ثراء يا مامي .

نطق الملازم سيلفا بهذه الكلمات وهو يمد شفتيه تجاه السيدة أدريانا وكأنه يمصها.

وكان من الطبيعي أن تكون القاعدة الجوية التي عمل فيها موليرو هي محطة « البحث » الأولى ، ولكن مديرها الكولونيل ميندرو لم يفدهما بشيء سوى المعلومات التقليدية وإن القتيل اختفى من القاعدة في ليلة ٢٣ ، ٢٤ مارس فاعتبر هاربا من الخدمة . وكان الكولونيل مباشراً في إعلان ضيقه من زيارات الملازم ومساعده ، ولكنهما استمرا في هذه الزيارات التي فوجئا في إحداها بابنة الكولونيل تعامله أمامهما معاملة خشنة لا تليق بأب . وفي مرة أخرى صارحاه بأن موليرو فيما يبدو كان متيماً بإحداهن في القاعدة . وقد احتد الكولونيل وهو يستمع إلي ذلك نافياً إمكانية ذلك . غير أن الذي حدث هو أن الملازم ومساعده كانا يسمعان توبيخاً من البعض الذي يتساءل: « هيه ؟ هل ستكتشفون الخديعة أم ستدفنون الجريمة من أجل حماية القطط السمان ؟ » وعن ابنة الكولونيل قيل لهما : « إنها فتاة عاقة ، لأن الكولونيل ميندرو أبوها وأمها أيضاً ، فقد توفيت أمها وهي لم تزل طفلة وقد تولى هو وحده تربيتها » . وكان القاتل هو أحد المجندين في القاعدة .

في هذا الوقت كان أحد الملازمين الصغار في القاعدة الجوية يذهب إلى الحانة فيشرب حتى فقدان الوعي ، ويبدأ في سب الجميع وكسر الأطباق دون أن يجرؤ أحد على مسه بسوء . وكانت الشرطة الجوية تعثر عليه وتحمله، وأحياناً يفتح بنطلونه ويبول على الجميع . وكثيراً ما انفعل لدرجة الهياج وراح يحطم كل شيء ويضرب الفتيات العابثات في الحانة . وكانت قصة هذا الجندي هي التي رواها الصيني لياو للملازم سيلفا ومساعده . ولكن سيلفا كان مهموماً بأحزانه الخاصة ، قال لمساعده :

ـ بالأمس أريته لها . عندما خرجت أتبول في الحظيرة ، كانت هي قائمة تحضر الماء للخنزيرة . نظرت إليّ وأريته لها قائلاً ، هذا لأجلك ياعزيزتي . متى تمنين عليه بالفرج ؟

- وماذا فعلت هي يا سيدى الملازم ؟

- فرت هاربة بالطبع مدعية الغضب (وتنهد الملازم) ولكنها رأته . أنا متأكد أنها أخذت تفكر ، ولعلها ظلت تحلم به .

وسوف تقارنه بعضو السيد مايّاس الذى من المؤكد أنه ميت . مجرد فتيلة . إن هذا سيجعلها تلين يا ليتوما وينتهى بها الأمر إلى الاستسلام .

كان سيلفا وليتوما قد أدركا أن ملازم الطيران السكير الجامح إنما هو صريع هوى ابنة الكولونيل . ولقد هزمته الخمر ذات ليلة فراح يفك أزرار البنطلون ، وهو يخاطب الزبائن : لماذا يرتدون الملابس ؟ هل يشعرون بالعار من رؤية الناس لخصياتهم ؟ أو أنهم ليس لديهم خصيات ؟ أو أنها صغيرات جداً بحيث يحسون بالعار منها ومعهم حق فى ذلك ؟ وبالطبع فإنه كان يشعر بالفخر من حجم خصيتيه . ولكن سيلفا ومساعده لم يسمحا للمهزلة أن تستمر فأخذاه من الحانة بالقوة . وقال له سيلفا : " لو أنك ظللت تُرى خصيتيك للناس فسوف يقطعونهما لك " . ومن هذيان الجندى نفهم أنه غاضب على الكولونيل مدير القاعدة لأنه حرمه من حبيبته فينصحه سيلفا : " إملأها ، وعندما يراها حاملاً لن يكون أمامه وسيلة إلا السماح لكما بالزواج . والآن إحك لنا عن موضوع بالومينو موليرو " . ويجيب الجندى : "أراد أن يصعد عالياً ، تعرض لساحة غيره ، وهذه الأشياء يُدفع ثمنها غاليا . وقد دفع الثمن بالفعل " . ويتأكد سيلفا من أن الشاب القتيل منشد الأغانى له قصة فى أحد بيوت القاعدة الجوية .

على باب قسم الشرطة كانت المحطة الثانية من " البحث " قد اكتملت بورقة علّقت على نحو ملفت تقول " بالنسبة لبالومينو موليرو فإن الذين قتلوه أخذوه من بيت السيدة لوبى فى أمانوبى . وهى تعرف ما حدث ، إسألها " . ولا توقيع بالطبع على الورقة ، كما هى العادة . وواضح لنا الآن أن الملازم سيلفا يمضى فى " البحث " الروائى على خطين متوازيين : أولهما عن مقتل موليرو ، والآخر عن إدريانا السمينة صاحبة الكافيتريا زوجة الصياد متياس . قالت السيدة لوبى " أنهم " هددوها إن فتحت فمها ، ولكن سيلفا هدأ من روعها وأعطاها وعداً قاطعاً بأن أحداً لن يمسها بسوء . وتكلمت المرأة . قالت إن شاباً أعجف معه جيتار وفتاة راقية التمسا عندها المأوى ، كانا يطلبان الكاهن ليبارك زواجهما ، ولكنه كان غائباً ، بقيا ينتظرانه حتى

مساء السبت حين جاء البعض يبحث عنهما . طلبت الفتاة من حبيبها أن يهرب ولكنه لم يفعل . كان هذا البعض من العسكر . كان أكبرهم قد راح يقنع الفتاة بأنه لن يصيبهما مكروه .

وكان آخر يحمل مسدساً . هذا الآخر يشبه الجندي دوفو السكير الذي يعشق ابنة الكولونيل وقد طلب منه أن يصافح موليرو ، وأنه يصفح عن الجميع . وانطلت هذه التمثيلية على الشاب والفتاة فصعدا إلى الجيب بين الأب العجوز والعاشق المجنون .

ولكن ليتوما شاهد موليرو معلقاً في شجرة وقد تعفن جثمانه المدلى .

و في مكان ما على الشاطيء كان سيلفا يحمل المنظار ليرى سمينته وهي تستحم "إن بدينتي تنسب إلى جنس أعلى من النساء اللاتي لا يستخدمن الكلسون . أنظر يا لوتيما . أنظر إلى مزايا أنثى تمضي في الحياة بدون كلسون . ويوجه الكلام إلى مساعده : " إذا أردت أن تعرف فيمكنني أن أخبرك بأن شعر عانتها جعد مثل شعر زنجية . وحتى استطيع أن أقول لك كم شعرة بها إذا طلبت ذلك " وهنا يفاجآن بصوت فتاة من خلفهما : "وماذا ستنطقان من ألفاظ بذيئة غير هذه ؟ وأي كلمات جارحة أكثر مما قلتما ؟ هل يحتوي القاموس على كلمات أكثر بذاءة من هذه ؟ لقد سمعتها جميعاً . كما رأيت الحركات الخليعة التي فعلتماها . لقد أصبتماني بالقرف " .

كان الصوت المفاجيء لإبنة الكولونيل مندرو ، اليثيا . وبعد التوبيخ الصحيح والمفتعل على فعلتهما ، واغتنتهما بأنها قد تابعتهما منذ أن خرجا من قسم الشرطة . وسمع الحارس ليتوما من يقول إن والدة موليرو تبحث عن جيتار ابنها " وإذا عثرتم على الجيتار فسوف تعثرون على من قتلوه" وتساءلت ابنة الكولونيل عن هذه الأم المسكينة وما إذا كانت سوقية كبقية القرويات و " الشعبيات " ، فإبنها لم يكن يبدو عليه في نظرها أنه من قشتالة الحي الشعبي . وراحت اليثيا تتذكر قصتها مع موليرو بين الرقص والغناء ، وقد أحبها من النظرة الأولى . اختيارت له اسم " باليتو " بدلاً من بالومينو . وحين تساءلت " ماذا سيحدث لأبي ؟ هل سيرمونه في السجن أم سوف يعدمونه " أيقن سيلفا ومساعده من صحة اعترافات لوبي ، وأن الأب

ودوفو (أوريكارو) قتلا موليرو ، فلماذا جاءت الفتاة لتقدم اعترافها ؟ وكان من الطبيعى أن تؤكد كراهيتها لدوفو الذى عشقها واستخدمه أبوها فى قتل موليرو والتمثيل بجثته . وكان من الطبيعى كذلك أن تعلن حبها لموليرو " ولكن الحب فى حد ذاته شيء مقزز ، ولم يكن حبنا كذلك . كان شيئاً طيباً أو بالأحرى جميلاً » . لفتت هذه العبارة انتباه سيلفا ومساعده . وتوافق الفتاة على أنها - هى أيضاً - استخدمت دوفو فمثلت الحب معه أمام والدها حتى لا يكتشف موليرو الذى تطوع للعمل فى القاعدة ليصبح فقط قريبا منها. نَدت عن الفتاة عبارة لاهثة أخرى « الذي أحضر لي المسدس وطلب منى أن أقتله كان هو أبى ، ماذا ستفعلان معه ؟ » . وحين قال لها الملازم : «لاشيء» انفجرت ساخطة : « تعنى أنه لا توجد عدالة ، لأنهم يجب أن يضعوه فى السجن ، لكن لا أحد يجرؤ على ذلك . نعم من الذى سيجرؤ ؟ .

وهكذا التقى سؤال الناس « هل ستخفون جريمة القطط السمان ؟ » مع سؤال ابنة الكولونيل « من الذى سيجرؤ ؟ « . وهنا كان خط العشق للسمينة قد بدأ الإرتحال من التوازى إلى التقاطع مع خط البحث عن قتلة موليرو . وحين قالت الفتاة اليثيا أنها تتمنى للشخص الذى تكرهه « أسوأ النوازل » . أدرك الملازم ومساعده فى لمحة واحدة أن المقصود ، ليس المجند دوفو ، وإنما هو الكولونيل - الأب ، شخصياً . فى نقطة التقاطع بين الخط الباحث عن السمينة والخط الباحث عن الجلاد ، وقع للملازم سيلفا بركان وزلزال فى وقت واحد . أما البركان ، فهو أنه حين حاصر السمينة فى بيتها خلعت ملابسها فى ثوان وارتمت على الفراش وقالت له : تفضل . ولهول ما رأى من تحدٍّ لم يتوقعه أعطاها ظهره ومضى . وأما الزلزال فهو كلمات الإبنة عن أبيها « إنه يقعى مثل الكلب ويقبل رجلى . ويقول أن الحب ليس له حدود . الناس لا تفهم ، فالدم يستدعى الدم هكذا يقول . الحب هو الحب، إنه إعصار يكتسح كل شيء فى طريقه . عندما يقول هذا الكلام ، وعندما يفعل هذه الأشياء ، وعندما يبكى ويطلب منى العفو ، أكرهه ، وأود لو نزلت عليه أعتى النوازل » .وهكذا أدرك الملازم أنها هى الشخص المجهول الذى ترك الورقة على الباب ناصحاً أن تتوجه الشرطة إلى أماتوربى لتسأل السيدة لوبى ما الذى حدث لبالومينو موليرو . وفى اليوم التالى كانت الشائعات تملأ الجو بأن الشرطة توصلت إلى معرفة القاتل . وقال مانياس زوج

السمينة للملازم الذى يعشقها « فلتنتصر العدالة مرة واحدة ولا يكسب من يكسبون فى كل مرة .. القطط السمان » . لقد وجدوا الجيتار على باب القسم، والحارس يقول أنها إبنة الكولونيل هى التى جاءت به ، بينما كانت أم القتيل تحدس بأن الجيتار يقود إلى القاتل .

وفجأة يظهر الكولونيل وهما يفكران فى إعادة الجيتار إلى أم موليرو . كان الملازم قد أحاط الجهات العليا علماً بالنتائج التى توصل إليها ، وقد وصلت هذه النتائج بدورها إلى الكولونيل . وكانت بيوت الأمريكيين وكبار موظفى الدولة والقطط السمان والجنرالات تحيط الجو بقلق ثقيل على القلوب ولم يكن أمام سيلفا ومساعده سوى مصارحة الكولونيل بإعترافات ابنته . وعلّق الكولونيل ، وهو ثابت الجنان أن المأساة الحقيقية هى مرض ابنته النفسى ، فهى مريضة بالوهم . وقد عرضها على أكبر الأطباء دون جدوى ، فهى تخترع الخيالات المستحيلة . إنها تكاد تكون مجنونة . كان الجميع الآن بقرب الشاطىء ، والأسرار تنفجر كالديناميت . يقول الكولونيل فى بساطة أنه كان سكراناً ، هو وجنوده ، وكانت أوامره : رصاصة فى رأس موليرو والدفن السرى السريع " أما المجزرة الشنيعة فلا". ولكنه لم يعمل حساباً أكبر لكرامة دوفو المجروحة ، غريم موليرو فى حب اليثيا . كان مهتماً بقتل «المجنّد السوقى » الذى جرؤ على اختطاف بنت الأكابر ، فأمر بالقتل ، بينما كان دوفو مهتماً بالتمثيل بجثة غريمه . لم يكن موليرو من البيض ، ولكن هل هذا فقط هو السر فى مقتله أم أن ما حكته اليثيا عن ممارسة والدها للحب (الذى وصفته بأنه يدعو للإشمئزاز) معها هو السر الأكبر ؟ . واستطرد الكولونيل بأنه شرح لموليرو أنه لا يمكن زواج البيضاء من سوقى (أى شعبى) . ولكنه لم ينتصح وأراد الزواج بها عنوة . اختطف ابنة الكولونيل مدير القاعدة الجوية . كانت الخطة واضحة فى ذهن سيلفا : لقد تخلص الكولونيل من موليرو بواسطة دوفو . وهو يعلم أن ابنته لا تحب دوفو، فستظل عشيقته هو للنهاية . عندما توصل إلى هذه النهاية ، كان الكولونيل قد غادرهما فى اتجاه البحر ، ومضى الملازم ومساعده فى الاتجاه الآخر . كان الكولونيل قد قال لهما أنه ترك مذكرة حول الموضوع فى القسم . التقطها الملازم وراح يقرأ ، ولكن ليتوما مساعده كان يستحثه للعودة إلى

الشاطىء فقد سمع انفجاراً يشبه صوت الطلقة النارية . وما أن انتهى سيلفا من القراءة حتى قال : " نعم ، إنها طلقة نارية ، لقد انتحر القذر ، لم يقتل نفسه وحدها ، بل قتل الفتاة أيضا " . فى هذا الوقت تماماً كان الملازم يستعد لجولته الفاشلة مع تحدى محبوبته السمينة .

وضجت المنطقة بالآراء المتناقضة : لقد اخترعوا حكاية انتحار الكولونيل وقتله ابنته لإخفاء المجرمين الحقيقيين ، لقد قُتل الرجل والفتاة حتى لا يفتح أحدهما فاه ، واخترعوا أنه يتعدى على ابنته وأن الأبنة مجنونه للتغطية على المجرمين الحقيقيين ، والعملية كلها تهريب فى تهريب ، عرف به أولاً موليرو فقتلوه ، ولما عرف الكولونيل قتلوه أيضاً ، واخترعوا أن موليرو قد قُتل بسبب الغيرة على فتاة كان أبوها يعتدى عليها ، ويقال إن موليرو اكتشف بعض الأسرار العسكرية فى التعامل مع دولة اكوادور ولهذا قتلوه ، وأن رئيس عصابة التجسس كان هو نفسه الكولونيل ميندرو .

وتقول السمينة لمساعد الملازم : « أنا أعتقد أننى خفضت معنوياته للأبد ، يا ليتوما . إن رئيسك لن يعود أبداً يدَّعى الفحولة » . لقد تهجم عليها بمسدسه ، فخلعت قميصها واستقرت على السرير تقول له : « هيا إذن ، إننى جاهزة ، ماذا تنتظر أيها السوقى ، أم إنك تستحى من أن ترينيه ؟ هل هو صغير جداً يا بابا ؟ هيا تشجع . أنزل بنطلونك وأرنى إياه . هلم ، وأرنى رجولتك ، يا بابا ضاجعنى خمس مرات متتابعات ، فهذا ما يفعله زوجى كل ليلة.وهو عجوز وأنت شاب ، هيا فسجل رقمك القياسى . أليس كذلك يا بابا؟ ضاجعنى إذن ست مرات أو سبع مرات . هل تعتقد أنك تستطيع ذلك ؟ » ، « هلم إذن يا بابا . أنزل بنطلونك ، أريد أن أرى عضوك ، أريد أن أعرف بأى حجم هو وأعد المرات التى يستطيعها . هل ستصل ثمانية » ، « أنت أتيت إلى هنا كى ترهبنى بمسدسك وتعتدى علىّ حتى تحس برجولتك . هيا فنفذ ما جئت من أجله ، يا سوبر مان . هلم ، تشجع ، وضاجعنى عشر مرات متواليات ، يا بابا . وبهذا سأكون سعيدة . ماذا تنتظر ؟ » .

وكان الملازم سيلفا قد أصبح رجلاً تعيساً مقهوراً ، ما كاد يصل إلى سمينته حتى صرعه التحدى وما كاد يصل ألى قتلة موليرو حتى صرعه التحدى أيضاً . وها هو أحدهم يضيف فى الخارج سبباً ثالثاً لمقتل المغنى الأعجف المشنوق « إن الجريمة قد وقعت بسبب حادثة لواط » . وآخر يسأل

ليتوما : « لماذا لا تقول لنا كم دفعت القطط السمان للملازم كي يخترع قصة إنتحار الكولونيل هذه ؟ » لا أحد يصدق أن الكولونيل قد انتحر وقتل ابنته . التهريب . التجسس . اللواط . أما مقتل موليرو وأسبابه « الخفية » فالجميع يشيرون إلى القطط السمان » وكفى .

وفى القسم يجد الملازم برقية نقله إلى منطقة أخرى ، وبرقية أخرى بنقل مساعده ليتوما . يقول له الملازم :" ها أنت ترى ، يا صعلوك .كنت شديد الكلف بإزاحة الغطاء عن سر بالومينو موليرو ، فها نحن إذن كما ترى. وماذا كسبنا . ينقلونك إلى الهضبة بعيداً عن أهلك وأصدقائك . وربما أنا أيضاً إلى مكان أسوأ . فهكذا يكون الرد على الأعمال الطيبة فى جهاز الحرس المدنى الذى كان لك شرف الدخول فيه . ماذا سيكون هناك يا ليتوما، فى ذلك المكان الذى تنعب فيه العقبان ؟ إنى أموت من الأسى عندما أفكر فقط فى حالة البرودة التى ستحس بها . وتفلسف الحارس : " لعنة الله على الدنيا " .

* * *

هذه هى رواية « من قتل موليرو » ، فكيف لعب « الجنس » دوره فى بنيتها الفكرية وبنائها الجمالى ؟ هناك قصة الملازم سيلفا مع السمينة أدريانا ، وهناك قصة الكولونيل مع ابنته . وبينهما هناك المعجم « الشعبى » الشائع فى الحوار حول المغنى الأعجف المشنوق ، والمجند الآخر السكير الذى يعشق ابنة الكولونيل . هذه خطوط العمل الروائى القائم على«البحث» عن جريمة غامضة تشارك فى صياغتها بيوت الأمريكيين وكبار الموظفين فى الهيئة الدولية والقاعدة الجوية والقطط السمان . والرواية ، علي هذا النحو ، ، ليست ذات قوام ثابت مستقيم نهائى ، وإنما هى بنية متحركة متعددة الأوجه نسبية . لذلك تكثر أدوات الاحتمال الساخرة" ربما " ،"قد " ، " من الممكن "بما تشتمل عليه من إيحاءات الماضى : الكنيسة والقسيس وأم موليرو والسيدة لوبى ، وإيحاءات الحاضر : السينما والساقطات ، وإيحاءات المستقبل : السؤال المستمر عن القطط السمان . الرواية إذن عدة روايات : رواية المؤسسة العسكرية ، رواية الجيل الأبيض الجديد ، الروايات الشعبية

المتداخلة ، رواية الشرطة المقهورة . وكلها روايات متكاملة باستثناء الرواية الأخيرة ، وهى الأولى ، الرئيسية ، للملازم ومساعده . هما بأقوالهما وأفعالهما يصوغان الروايات الأخرى فى " البحث" عن الجريمة ، وينتهى البحث الذى ينحت شكله الروائى فى اختيار اللغة والشخصيات والأحداث، على هيئة سؤال مفتوح .

فى هذا السياق تأتى اللحظات والألفاظ الفجة كجزء لا ينفصل عن فجاجة وإبتذال المشهد الاجتماعى السياسى الذى تتضارب فيه مخيلة الكولونيل المنتحر ومخيلة الفتاة القتيلة ومخيلة موليرو شهيد الحب والقطط السمان . لحظات الفجاجة وألفاظ الابتذال تسخر معنا وتشمئز وتبلور دلالات التخلف والقهر والهيمنة بدءاً من التهريب وانتهاء بالجاسوسية تنفجر نافورة الدم الأبيض والسوقى .، وكل الألوان ، إنها رواية عن أمريكا اللاتينية كلها والعالم الثالث كله ، بيرو على وجه خاص ، لأنها بلد الكاتب العظيم ماريو فارجاس ليوسا الذى قد لا يدرى أنه مهدر الدم ، ومطلوب القبض عليه لا فى مصر وإنما فى أدمغة أحبطها الواقع فراحت تنشد الفضيلة فى إطفاء ما تبقى من شموع .

وللتوضيح يجب القول سلفاً بأن «الشعب» جريدة حزب العمل وما سمى بـ «التحالف الإسلامى» ، ومن ثم فإن ما كتبه السيد الغضبان على حلقات لا يعبر عن نفسه فقط ، وإنما يعكس مناخ الحزب الذى يصدر الصحيفة و«التحالف» وأيضاً قطاع من التيارات الإسلامية النشطة فى الوقت الحاضر .

وقد كتب المحرر الأدبى فى الحلقة الثانية (١٩٨٨/٤/٥) ما يلى : «يبقى أن نطالب كل الجهات المعنية بأمر الأخلاق وبالحفاظ على القيم الدينية والاجتماعية أن تقوم بمسئوليتها فى هذه الواقعة ، نطالب الأزهر الشريف بأن يعلن رأيه فى هذه الرواية التى ترجمها أحد أعضاء هيئة التدريس بالأزهر ، فإذا رأى أن ما جاء فيها أمرا لا يتناقض مع القيم الدينية والأخلاقية فليعلن ذلك صراحة ، حتى لا يتحرج آخرون ممن يريدون نشر الكتابات الجنسية ، فتشهد بلادنا (نهضة) حضارية كبيرة بنشر الكتابات الجنسية بقيادة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، أما إذا رأى فى هذه الرواية

خروجاً على القيم الدينية وكتابات فاضحة ، فليتخذ الإجراءات المناسبة حتى لا تكون (صفة) مترجم الرواية كأحد علماء الأزهر سلاحاً يدفع به من يروج لهذه الكتابات .

(و) نطالب وزير الثقافة بأن يشكل لجنة لتقرأ هذه الرواية ، وأن تكون اللجنة مشكلة من أدباء لهم مكاناتهم وإحترامهم لنعرف إن كانوا يقرون مثل هذه الكتابات الجنسية المكشوفة ، ويعتبرونها أصلاً أدباً ندافع عنه ونطالب بإنتشاره ، ونحن لا نطالب هنا الرقابة أن تمنع النشر ، لكننا نطالب بتحقيق فى واقعة تمت بالفعل ونراها استغلالاً غير مسئول لحرية النشر ، ومن هيئة رسمية هى هيئة الكتاب ، وهذا الاستغلال لحرية النشر يهدد هذه الحرية فى الصميم ؟ .

فهل يطول إنتظارنا لرأى الأزهر ووزير الثقافة ؟ نرجو أن يكون التحرك سريعاً لأننا نواجه منطلقاً تبنته أكبر هيئة لنشر الكتاب وهى هيئة رسمية ولها فى نفوس الجماهير ثقة كبيرة لأنها هيئة رسمية » .

ولعلنا نلاحظ أن المحرر قد أرهب شيخ الأزهر ووزير الثقافة سلفاً حين جعل رأيه هو المعيار ، وهو لا يدرى أن اللجنة التى يطالب بها تستحق الشنق والحرق بموجب هذا المعيار ، ولكنه لا ينسى أن يطالب « بتحرك سريع » .

وقد علق الروائى جمال الغيطانى فى صفحة « أخبار الأدب » التى يشرف عليها فى جريدة «الأخبار» (١٩٨٨/٤/١٣) بأن « مما يؤسف له أن يقف المثقف فى موقع المعارضة ، معارضة السلطة القائمة ، ثم يستعدى هذه السلطة نفسها ضد نص أدبى أو فكرى . وإذا كان صحفياً أو متمكناً من منبر إعلامى ، فإنه ينشر صور المسئولين الذين يمكن لهم أن يصادروا ، هكذا رأينا صورة شيخ الأزهر ووزير الثقافة أكثر من مرة خلال الفترة الأخيرة ، مصحوبة باستنفارهما ضد كتاب أو رواية ، وبالفعل صودرت كتب نتيجة حملات شنها من توسمنا فيهم الإستنارة والحرص على حرية الفكر وإبداء الحجة إزاء الحجة . ونسى هؤلاء أن الكتاب المصادر يذيع وينتشر أيضاً أكثر من الكتاب المباح عملاً بقاعدة «الممنوع مرغوب» . ونسى هؤلاء أيضاً أن من يصادر لك اليوم سوف يصادرك غدا ، إلا إذا كان المقصود فى النهاية مصادرة العقل ذاته » .

ويبقى أن نرصد دلالة ردود الفعل التى يمكن إيجازها على النحو التالى:

* لم يقف إلى جانب من يضمر محاكمة الرواية باستعداء الأزهر ووزارة الثقافة ، مثقف واحد ، صحفياً كان أو كاتباً أو ناقداً .

* دفاع رئيس تحرير سلسلة « الرواية العالمية » ـ الناقد فتحى العشرى ـ عن الرواية ومسئوليته فى نشرها .

* إنضم إلى الدفاع عن الرواية عدد من الكتاب والنقاد فى صحف مختلفة .

* لم يتدخل شيخ الأزهر أو وزير الثقافة فى الموضوع ، إلا أن جامعة الأزهر بعد شهور حولت حامد أبو حمد إلى مجلس تأديب .

دلالة ذلك أن الدعوة إلى استنكار الرواية لم تجد استجابة من الرأى العام الثقافى فى مصر ، لقد قتل موليرو فى الرواية ، سواء لأنه أحب البيضاء ابنة الكلونيل المحرمة على «السوقة» أمثله ، أو لأنه عرف بأمر عملية تهريب أو جريمة تجسس ، وأراد البعض فى مصر أن يقتل ليوسا مؤلف هذا البطل .

ولكننا يجب أن نعمق دلالة ما حدث فى إطار المناخ العام المهيأ لاستقبال محاكم التفتيش من جانب بعض الجماعات الإسلامية ، إنه المناخ الذى نجح فى مصادرة كتاب « مقدمة فى فقه اللغة العربية » للويس عوض بناء على مذكرة من الأزهر . ولكن هذا المناخ نفسه لم ينجح فى قضية «ألف ليلة وليلة» التى وصلت إلى ساحة القضاء بطلب احراقها . وقد أيد حينذاك بعض (المثقفين) عملية الحرق ، ولكن القضاء رفض الدعوى وتم إنقاذ «ألف ليلة وليلة » .

أى أن «النهاية مفتوحة» فى أمثال هذه القضايا التى لا يهتم بها سوى الرأى العام المثقف ، أما الغالبية العظمى من «القراء» فإنهم لا يتابعون الحماس الراديكالى فى طلب المصادرة لهذا الكتاب أو ذاك ، ويفضلون الهامش الديموقراطى الذى يسمح بالآراء والأفكار المتناقضة أن تعبر عن نفسها بحرية ، ولذلك فالأغلبية الساحقة ، تقف موضوعياً إلى جانب حرية الفكر والتعبير بغض النظر عن القضية المثارة حول هذا الكتاب أو ذاك .

ومعنى ذلك أنه ليس صحيحاً فى خاتمة المطاف أن حجم الردة السلفية قد بلغ مرحلة الخطر ، بل ربما كان العكس هو الصحيح ، فذروة هذه الموجة قد أصبحت من الماضى ، ولم يبق سوى مجموعات صغيرة لا تشكل بحد ذاتها المناخ الإرهابى ، ولكنها تنجح غالباً فى استغلال الخلل الاجتماعى الفادح والإحباطات التى تمسك بخناق الناس فى حياتهم اليومية ، والمعاناة الهائلة التى تحطم أعصاب المواطن العادى ، فتنفذ من هذه الثغرات الإرهابية بطبيعتها ، إلى إطلاق الرصاص الطائش فى الظلام سواء كان طلقة نارية بالفعل أو طلقة من الكلمات المحشوة بالفكر النارى .

٢ـ محاكم التفتيش والثقافة المضادة

(١)

* فى ربيع ١٩٨٠ أقيم المهرجان السنوى لطه حسين فى جامعة «المنيا» تكريما لأنبغ أبناء هذه المحافظة ، وأحد عمالقة تاريخ الفكر المصرى الحديث.

ولكن المفاجأة كانت بانتظار الضيوف القادمين من مختلف أنحاء مصر والعالم ، فقد استمعوا بدهشة شديدة إلى " أبحاث " الأساتذة الذين أجهدوا أنفسهم فى اثبات أن طه حسين ليس أكثر من مؤامرة صهيونية شاركت فيها فرنسا ممثلة فى زوجته السيدة سوزان . لذلك فطه حسين أقرب إلى أن يكون يهوديا مزروعا فى مصر « لهدم الإسلام » .

والأدلة ـ نعم الأدلة ـ لم تعوز الأساتذة الذين « يحتفلو ن » بطه حسين على هذا النحو الجديد ، فهو صاحب كتاب «فى الشعر الجاهلى» والكفر فيه ثابت ما دام مؤلفه يشكك فى القصص القرآنى مدعيا أنه مجرد أمثلة ورد ذكرها للعظة والعبرة ، وطه حسين كذلك هو صاحب كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر » حيث يزكى الثقافة الأوروبية فينسلخ بنا عن الهوية الثقافية للإسلام ، وطه حسين هو الذى تحمس للأقسام «الوثنية » فى كلية الآداب فأسس وشجع اليونانية واللاتينية ، وترجم ولخص أفكارهم فى كتابه «قادة الفكر» ونقل أساطيرهم فى المسرحيات التى ترجمها عن سوفوكل ويوريبيدس وإسخيلوس وأريستوفانيس .

« هذا الرجل قد زرع فى أرضنا لمحاربة الإسلام » . هكذا كتب أنور الجندى فى كتابه الشهير عن طه حسين ، وأعاد أساتذة جامعة المنيا صياغة الكلمات فى عبارات أكثر ركاكة ، وفوجىء الناس الذين أقبلوا من أرجاء المعمورة للاحتفال بطه حسين أن الاحتفال قد تحول إلى محاكمة للرجل ، الخصم فيها هو الحكم . واضطر القليلون من المدعوين أمثال محمود أمين العالم أن يغامروا وسط جمهور مشحون بالانفعالات الدينية بالدفاع عن صاحب «الفتنة الكبرى » و «الوعد الحق » وهو نفسه صاحب « تجديد ذكرى أبى العلاء » و « حديث الأربعاء » و « من حديث الشعر والنثر » و« مرآة الضمير الحديث » . وهو أخيراً صاحب «المعذبون فى الأرض » و«شجرة البؤس » و «الأيام » و «دعاء الكروان » ، إنه طه حسين الذى صرخ قبل الثورة «إن التعليم كالماء والهواء » .

ولكن طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس ولويس عوض وزملاءهم أمسوا من «المحرمات» على العقل والوجدان فى مصر ، والتحريم هذا ليس قادما من الحكومة التى صادرت «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق عام ١٩٢٥ أو «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين عام ١٩٢٦ أو «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للويس عوض عام ١٩٨٥ ، وإنما التحريم الراهن قد أقبل من «الجماعات » التى تطلق على نفسها ويطلق عليها من يرهبونها أو ينافقونها صفة الإسلام .

هذه الجماعات لا تصدر بيانا كالبيان الذى يصدره أحد وزراء الإعلام العرب شهريا بأسماء الكتب التى يفخر بمصادرتها ، وإنما هى تتسلل إلى المدارس والجامعات والصحف والمكتبات العامة والجامعة وموزعى الجرائد والمجلات والمؤلفات . بل وتتسلل أحيانا إلى القضاء نفسه .

كيف ذلك ؟

تأملوا هاتين الواقعتين : الأولى لأحد القضاة أخذ على عاتقه تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين ورفض تطبيق القانون الوضعى فى مسألة تخص «الأحوال الشخصية» للأقباط ، والقصة هى أن رجلا مسيحيا خرج على القانون الكنسى وتزوج مرتين ، فلما علمت الزوجة الأولى بالأمر طلبت الطلاق ، ولكن القاضى ضرب بقوانين الكنيسة القبطية التى تمنع تعدد الزوجات عرض الحائط ، وقال إن مصر دولة إسلامية ، ومن حق المواطن

المسيحى أن يتزوج بأكثر من واحدة وفقاً لشريعة الإسلام الذى هو دين الدولة .

وبالطبع لم تعترف الكنيسة بهذا الحكم ، ولكن المشكلة أنه بأمثال هذا الحكم تلتهب مشاعر الفتنة الطائفية سواء بقصد أو بغير قصد .

والقصة الثانية هى أن قاضياً راح يطارد عادل إمام لأنه مثل فيلماً ضد «المحامين » . ولو أن كل فئة من فئات المجتمع حاكمت الأفلام التى تتعرض بالنقد للنماذج المنحرفة ، لانعدمت الحاجة إلى كل الفنون ، وهذه هى النتيجة بالضبط التى تريدها الجماعات ، وهى نتيجة معلنة بالسلاح فى المساجد والشوارع والمعاهد ، حيث تقام محاكم التفتيش (الإسلامية ؟!) جهرا ، وتصدر أحكامها وتنفذ بحرق محلات الفيديو وجلد الزوج الذى يمشى مع زوجته أو أخته وتحطيم خشبات المسارح ودور السينما ، وعندما لا يجد القاضى الذى يطارد عادل إمام سوى القانون والدولة ، فإنه يستقيل من منصبه ليؤلف كتاب «مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة» ، وهو أخطر كتاب يلى «معالم على الطريق» لسيد قطب ، فى هذا الكتاب الذى صدر أبان الستينيات كانت «النظرية» المستوردة من أبى الأعلى المودودى فى تكفير المجتمع ، أما فى كتاب القاضى الذى صدر منذ وقت قريب ، فإن التطبيق (الإسلامى ؟) تتراءى إلى جانبه محاكم التفتيش المسيحية فى العصور الوسطى . كأنها تجارب أطفال .

هذا الإختراق لأقدس منبر ديموقراطى هو الذى يحكم للمنقبات بدخول الجامعة رغم تعليمات رؤسائها بأنه لا بد للفتاة من أن تكشف وجهها حتى لا يقع ما حدث بالفعل ، حين دخل شاب «مُنقَّب » ليؤدى الامتحان بدلا من صديقته ، وحين ضبط آخر يضع النقاب فى مكان مخصص للنساء . والقصص الهزلية ـ المأسوية لا تنتهى ، ما دامت هذه الخيمة التى ترتديها المرأة لا تظهر سوى ثقبين ضيقين تطل من ورائهما العينان .

ولكنها «الثقافة الجديدة » أو هى بتعبير أدق ، الثقافة المضادة .

وهى الثقافة التى تبنى دولة داخل الدولة ، فشركات توظيف الأموال التى تقوم باستيراد وتصنيع الإبرة والصاروخ بدءا من مسكن العروسين إلى

الطعام والشراب ومدارس الأولاد ومتاجر الذهب وانتهاء بتجارة العملة والمضاربة فى الخارج واختزان الودائع بالمصارف الغربية ـ اليهودية مروراً بابتلاع مدخرات المواطنين وإبعادها عن البنوك الشرعية ، هذه الشركات التى ترفع رايات الإسلام عاليا وتنفق على لجان دينية تضم صفوة المشايخ للإفتاء بالحلال والحرام ، هى أيضاً ـ بل أولا ـ التى تصنع الثقافة المضادة، مباشرة بواسطة دور النشر والمطابع التى تملكها ، وبواسطة برامج التليفزيون التى تمولها وتدفع البعض إلى اللهاث جريا وراء «الجائزة» التى تكسر أعناق الرجال ، وبإشاعة القيم والتقاليد والعادات التى تعتمد على الخرافة والجهل وتمجيد أحط أشكال الفكرة الرأسمالية الأقرب إلى السرقة والنهب والسلب منها إلى الرأسمالية فى العالم كله .

ولكنها تصنع أيضا الثقافة المضادة ، بشراء صفحات الإعلان فى جميع الصحف ، وبشراء بعض الصفحات الدينية ، وفرض كتاب ومحررين بعينهم على الصحف ، بل حاولت هذه الشركات شراء الصحفيين جملة عن طريق «تيسيرات» لنقابتهم ، لولا الوعى والوطنية لدى الذين حاورتهم فى الموضوع .

ولا أحد «يمسك» دليلا على العلاقة بين شركات توظيف الأموال ، وبين الجماعات المسماة «إسلامية» . غير أن الظواهر التى تتوالى الآن على أسواق النشر والتوزيع فى مصر تضع فى أيدينا بعض المؤشرات .

وأولها أن نجاح «الجماعات» فى الإستيلاء على الإتحادات الطلابية من جهة ونوادى أعضاء هيئة التدريس من جهة أخرى قد فرض إرهابا فكريا يوميا على الأساتذة والطلاب .. فأصبح من الممكن استبعاد نصوص لبعض كبار الأدباء كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ، ووصل الأمر بإحدى الطالبات أن ترفض دراسة «موسم الهجرة إلى الشمال» رواية الطيب صالح ، وأن ترفع الأمر إلى القضاء « بسبب ما فيها من ألفاظ ومشاهد جنسية» . إن تغييرا جزئيا ونسبيا فى برامج التدريس ومناهجه ، لمصلحة الأفكار الدينية ، أصبح يهدد الآن النظام التعليمى فى مصر .

ولم تعد من الأخبار الإستثنائية ، أن يتوجه أفراد من هذه «الجماعات» إلى المكتبات والموزعين فيشترون جميع النسخ من المؤلفات التى تروق لهم ، أو هم يمنحون أصحاب المكتبات ما يقدرونه لأنفسهم من أرباح مقابل إخفاء هذه الكتب فى المخازن والقول للزبائن أنها نفذت .

ومن ناحية ثانية ، تقوم الجماعات بطبع ونشر مؤلفاتها واعطائها للموزعين مقابل نسبة عالية عن المبيع ، فتخلق بذلك سوقا تملك فيها وحدها أسلحة الرقيب ، وتتولى السلطة الفعلية فى إذاعة وإزاحة هذا أو ذاك من الكتب ، وتحليل وتحريم هذه أو تلك من الدوريات .

وآخر الفظائع ـ ولا أقول الفضائح ـ هى تلك الرسائل التى وصلت إلى بعض المؤلفين والناشرين والموزعين الذين يرفضون الإنصياع لتلك الجماعات، وهى رسائل التهديد بالقتل .

فهل من علاقة بين شركات توظيف الأموال التى انتبهت الحكومة مؤخرا إلى ضرورة تقييدها ولو بخيوط من حرير ، وبين «الجماعات» التى تقيم محاكم التفتيش للثقافة تحت راية الإسلام ؟

وهل من علاقة بين الخارج والداخل فى تحريك هذه الموجة الطاغية ضد العقل فى مصر ؟

(٢)

* عادل امام والشيخ متولى الشعراوى هما ألمع نجمين فى هذا العقد على الصعيدين المصرى والعربى ، الأول ، كما هو معروف ، ممثل كوميدى ، والآخر كما هو معروف أيضا أحد الدعاة المتفقهين فى الإسلام ، يجمع بينهما هذه الجاذبية التى تسحر الملايين حول شخصية كل منهما عن طريق الأسلوب التمثيلى الذى يخاطبان به الجماهير ، وإذا كان التمثيل فى حياة عادل امام هو الحرفة المباشرة ، فإن التمثيل فى حياة الشعراوى هو أداة تعبير بديلة للخطابة التقليدية ، وإذا كان التمثيل فى حياة عادل إمام لا يتطلب سوى الإتقان الحرفى ، فإن التمثيل فى عمل الشعراوى يتطلب الحركة

العفوية «لعريف الكتاب» أو مدرس القرية والكلام الحاذق المبسط الذى يبهر السامع .

ولا شك أن مواهب الشعراوى الفطرية كمواهب عادل امام ، هى التى نقلتهما إلى الصف الأول من «نجوم» العصر الجديد . ولكنهما النجمان النقيضان .. فالممثل الكوميدى المحترف يقتضيه الأمر أن يعارض وينتقد ، وهو فى مجال الحياة العامة أقرب إلى اليسار الناصرى إن جاز التوصيف ، أما الشيخ الشعراوى فقد نقله السادات من عمله الإدارى المتواضع فى الأزهر إلى عضوية الحكومة التى وافقت على «كامب ديفيد» وزيرا للأوقاف . ومن يومها ظل الشيخ فى صفوف المؤيدين، حتى وهو خارج الوزارة ، ولكن الحلقة التليفزيونية الأسبوعية التى يقيمها وتباع إلى أقطار عربية عديدة ، دفعت بمواهبه إلى الصدارة فأصبح فى فترة وجيزة من أغنياء عصر الإنفتاح ، وكانت جاذبيته هى التى فتحت له أبواب الداخل والخارج ، كان النظام المصرى كغيره من الأنظمة العربية يعانى ، ولا يزال ، من الجماعات الدينية الراديكالية ، وكان الشيخ ولا يزال صاحب بضاعة يبز فيها المعرفة المتواضعة لشباب هذه الجماعات ، ولأنه أيد السادات والصلح مع إسرائيل ، ولأنه يجادلهم بمنطق العامة من الشعب فقد راح يسحب البساط من تحت أقدامهم ، وأصبحوا بدورهم يرون فيه خصما ، وبقيت المفارقة إلى الآن أن الشيخ قائد بلا جنود ، وأن جنود التنظيمات بلا قائد ... بالرغم من أن الفكر الذى يروجه الشيخ الشعراوى هو نفسه فكر هذه التنظيمات ، ولكن سلاحه هو موهبته التلفزيونية الطاغية ، وأما سلاحهم فهو الإرهاب ، إنه رجل النظام، ولكنه لا يقل راديكالية فى تفسير القرآن والأحاديث ؛ حتى أنه لا يشعر بأى حرج فى التلميح والتصريح والتعريض بالمسيحية والمسيحيين مما يساهم - وقد ساهم - فى خلق مناخ طائفى يعبىء العواطف والإنفعالات فى قنابل موقوتة ، ثم وقعت «المواجهة» المتوقعة بين النجم عادل امام والنجم متولى الشعراوى .

فجأة ظهرت على سطح الحياة المصرية قضية «الفن حلال أم حرام» . وأقول على السطح ، لأن الحياة المصرية تغلى بمشكلات أبعد ما تكون عن هذه الإفتعالات المقصودة ، ولأن المصريين فى حياتهم اليومية يمارسون الفن

فى تجلياته المختلفة دون التوقف عند الحلال والحرام ، ولكن بعض الجماعات الإسلامية أعلنت أن الموسيقى صوت الشيطان وأن المسرح رجس والغناء عورة والفنون التشكيلية وثنية والأدب غواية الكافرين ، هكذا دفعة واحدة .

كان الدكتور هاشم فؤاد عميد كلية الطب فى جامعة القاهرة قد منع دخول الطالبات بالنقاب . ولما تقاعد العميد تقدمت الجماعات إلى «المحكمة» التى قضت بحق الطالبات فى ارتداء الحجاب والنقاب ، ودخل الطلاب على حفل التخرج الذى تقيمه كلية الآداب سنويا ومنعوا الحفل الختامى بالقوة ، وفى الصعيد اقتحموا المركز الثقافى فى إحدى قرى أسيوط ومنعوا فرقة الدولة من تمثيل إحدى المسرحيات . وقام الكتاب المصريون والفنانون بحملة شعبية مضادة ، لا نملك سوى «الرأى » ، وقد فاجأ عادل إمام الجميع فى مجلة " المصور " (١٩٨٨/٤/٢٩) بأنه قرر أن يعرض مسرحية « ميراث الريح» فى قرية " كودية الإسلام " التى منعت فيها الجماعات العرض المسرحى . وقال إن المسرحية تعرض صراعا بين أستاذ يشرح نظرية التطور لداروين وبين بعض الطلاب المتعصبين . وأضاف أنه يريد أن يقدم عرضا مماثلا فى جامعة أسيوط ، يشاركه فيه الطلاب و " أريد أن يكون كلامى دقيقا منذ البداية . هذه ليست جماعات متطرفة بل إرهابية . وكان من الممكن أن نسميها متطرفة فكريا قبل أن تستعمل الجنازير والخناجر والرصاص ، وعندما لطخت أيديها بالدماء أصبحت إرهابية . إن التنازلات التى تقدمها الحكومة لهذه الجماعات هى التى جعلتهم يتوحشون " . وتساءل عادل إمام : « ماعلاقة الفلوس بالذقون ؟ » فى إشارة واضحة إلى التمويل الداخلى والخارجى لهذه الجماعات التى أصبحت مليشيات علنية لشركات توظيف الأموال وما يسمى البنوك الإسلامية . وهى الشركات التى تستولى على أموال وودائع المواطنين فى مقابل نسبة ربح عالية لا تسمى فائدة ، ولكن المأساة أن أحداً لا يستطيع إسترداد أمواله وودائعه . وقد تساء ل عادل إمام عن السر فى هذه الأرباح التى تصل إلى ثلاثين فى المائه أحيانا ، وهى نسبة لم يحققها أى مصرف فى العالم " وبمناسبة الذقون لفت نظرى أن بعض

قادة الأحزاب قد أصبحت لهم نقون . . هكذا فجأة مع إننى كنت أراهم بدونها فى الماضى " . واختتم كلامه : " لذلك أحس أن من واجبى كإنسان وفنان ومصرى أن أقف ، ومعى كل الشرفاء أمام هذا التيار الإرهابى البشع".

عبد المنعم النمر شيخ أزهرى ووزير أوقاف سابق ودكتور . كتب فى «الأهرام» يقول عن المجتمع الإسلامى : " كان مجتمعنا يضحك كذلك بقيادة الرسول . ويسرى عن نفسه وعنهم متاعب الحياة بهذه الفصول البريئة المضحكة التى كان الرسول عليه السلام بطلها أحيانا ومستمعا إليها أحيانا أخرى وهو يضحك وصحابته معه يضحكون وهم منشرحو القلوب متخففون بهذا الضحك مما يعانون من مسؤوليات جسام . هل كان يمكن أن تكون الحياة إلا هكذا ، والرسول القائد هو الذى يقول (رَوِّحوا القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كلت عميت) فهل يتصور أحد بعد ذلك أن الرسول صادر طبائع الناس وفطرتهم ، فحرم عليهم سماع الصوت الحسن تنشيطا لقلوبهم وتغذية بريئة لأرواحهم ؟ " (الأهرام ١ / ٥/ ١٩٨٨) .

وكمال أبو المجد المفكر الإسلامى المعروف وأمين الدعوة ووزير الإعلام والشباب فى أكثر من حكومه ، كتب فى "الأخبار" يقول : " الفنون فى جوهرها تعبير عن الواقع أو تعبير عن المثال يبدأ بموهبة مخصوصة فى استقبال تأثير الواقع أو صورة المثال الذى لا يبلغه إلا الفنان . . وقد بقى أن نعرف نحن المسلمين إن الله جميل يحب الجمال . (حديث صحيح رواه مسلم) . . . " (الأخبار ١٩٨٨/٤/٢٧) .

أما فهمى هويدى الكاتب الإسلامى فقد كتب فى «الأهرام» يحلل الظاهرة اجتماعيا ويقول : «تقاليد مجتمع الصحارى العربية لها دورها الذى لا ينكر فى تطويق مساحة الترويح التى تحتل موقعا متدنيا فى سلم قيم مجتمع البداوة ، ومعلوم أن للبيئة دورها فى الشخصية والسلوك والتقاليد ، وبالتالى فإن جفاف الصحارى العربية ترك بصماته على سلوك مجتمعاتها فى مجالات عدة .. وفى المرحلة النفطية من التاريخ العربى المعاصر فإن مجتمعات الصحارى العربية صارت محط أنظار الكثيرين ، وفى ظروف تردى الأوضاع الاقتصادية فى بقية الدول العربية ، فإن عناصر الجذب فى

مجتمعات الصحارى صارت أقوى ، مما وسع من محيط التفاعل والتأثير على بعض مظاهر السلوك الاجتماعى » . (الأهرام ١٩/٤/١٩٨٨) .

فى مواجهة هؤلاء جميعا ، وفى موقف من هذه الأفكار كلها ، قام الشيخ متولى الشعراوى بمشاهدة عرض مسرحى عنوانه «دماء على أستار الكعبة» ، وفى الوقت نفسه أدلى بحديث إلى جريدة أخبار اليوم» (٢٣/٤/١٩٨٨) أجاب فيه عن سؤال حول الرقص بأنه «ليس فنا .. إنه اهتزازات فى الجسم بشكل خاص ، الأمر الذى يثير الغرائز» . ولما قال له المحرر أن رقص الباليه من الفنون الراقية علّق بأنه «أسوأ من الرقص الشرقى» ، فلما سأله عن مراقصة الرجال للنساء أجابه : «أسوأ وأسوأ» ، وعن السينما قال : «عندما أشاهد سيدة متزوجة بالفعل ولها أولاد فى الحقيقة ثم أشاهدها وهم يعقدون لها على شخص آخر .. ايه ده .. ايه ده ؟» ثم قال :«هؤلاء الذين يبحثون فى الغناء والرقص قوم فارغون ، ولو أنهم عرفوا أن لهم رباً وعاشوا معه بالفكر فقط لأغناهم عن فراغ يريدون أن يشغلوه» ، ولكن بين عادل إمام من جهة والشيخ الشعراوى من جهة أخرى هناك الشباب أنفسهم ، شباب «الجماعات» التى ترى فى أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف ادريس واحسان عبد القدوس و«الجميع» على حد تعبيرهم كفراً ليس بعده كفر .

يقول صلاح السكرى أمين اللجنة الفنية باتحاد الجامعة : «نحن لا نسمح بأية حفلات غنائية .. ولا نعترف بالآلات الموسيقية سوى الدف الذى استخدم فى عهد الرسول .. ولا أسمع غير الإنشاد الدينى .. ولا أسمع عبد الحليم حافظ أو عبد الوهاب أو أم كلثوم ، حتى ولو قالوا كلاما دينيا ، ولا أشاهد التمثيل لأنه يبيح الإختلاط ، ولا أرى السينما» .

ويقول أحمد عبد الله سيد العضو القيادى بإحدى الجماعات : « إن مقياسنا هو كتاب الله وسنّة رسوله ، صوت المرأة عورة ، بل كل المرأة عورة، نحن لا نعترف بشىء إسمه غناء ولا الموسيقى» .

وحسن رستم عضو آخر بالجماعة يقول إن ما يقوله ويفعله عادل امام حرام فى حرام ، وإن ذهاب الشيخ الشعراوى لمشاهدة المسرحية أمر يخصه وحده ، وقالت أمل إبراهيم ، وهى ترتدى النقاب ، إنها لو كانت فى أسيوط

لشاركت فى منع العرض المسرحى ، وإنها توافق على ما فعله الطلاب فى منع حفل التخرج بالقوة ، وإن عادل إمام ليس من حقه أن يتكلم فى شؤون الدين .

* * *

يجب ألا نظن ـ بهذه العينات ـ أن الجماعات الإسلامية قد بلغت حجما ينذر بالخطر ، والحقيقة هى أن حساسية المثقفين إزاء أية خطورة للوراء هى التى دفعتهم إلى الرد المكثف ، كما لو أننا على أبواب العصور الوسطى غداء، لا ، ليست هذه الجماعات من القوة بحيث تفرض الإرتداد المخيف فرضا ، ولكنها عالية الصوت منظمة جيدا ، وما أن يتصدى لمواجهتها أحد حتى تهرب إلى الجحور .

إنها موجودة لا شك ومؤثرة . ولكن ما يسمى «خطرها» قد بولغ فى تصويره ، ولعل الجماعات نفسها ساعدت على هذه المبالغة .

ولكن الحقيقة أن الشعب المصرى يمارس فنون الغناء والرقص والكتابة يوميا ، ولا يسمح أصلا بأن هناك «معركة» باسمه أو باسم الدين من أجل تحليل الفن أو تحريمه ، كل ما هنالك أن العصر الاجتماعى الواحد الذى أفرز الصحوة النفطية والصحوة الإسلامية وصحوة الإرهاب ، هو نفسه الذى عبر عن نفسه بهويتين متناقضتين : نجومية عادل إمام الذى يحارب من الخندق العلمانى بالكوميديا ، والشيخ متولى الشعراوى الذى يحارب من التلفزيون أية خطوة نحو التقدم .

وكلاهما فى مصر ـ وربما فى الوطن العربى بأكمله ـ نجم النجوم .

٣ـ سلمان رشدى ، هل يقتل نجيب محفوظ ؟

هناك « خصوصية » فى استقبال مصر لضجة سلمان رشدى ، فقد سبقت هذه الضجة الإسلامية ـ الدولية حادثتان مصريتان ذات بعد إسلامى ودولى أيضا .

أما الحادثة الأولى ، فهى فوز الكاتب الروائى نجيب محفوظ بجائزة نوبل ، وقد جاء فى ما يشبه الحيثيات (لأن الحيثيات الفعلية لا تعلن قبل مضى نصف قرن) أن الأكاديمية السويدية تقدر بعض أعمال نجيب محفوظ تقديرا عاليا ، ومن بين هذه الأعمال رواية «أولاد حارتنا» .

وأحدث نبأ فوز نجيب محفوظ فرحا شعبيا ورسميا طاغيا سواء داخل مصر أو فى بقية الأقطار العربية ، وفى الحفل الذى أقامه الرئيس حسنى مبارك فى القصر الجمهورى لتكريم الكاتب المصرى الفائز بالجائزة العالمية ومنحه أرفع وسام مصرى على الإطلاق ، كان هناك من انتهز الفرصة التاريخية وسأل الرئيس علنا أمام المدعوين : متى يتم الإفراج عن «أولاد حارتنا» يا سيادة الرئيس ؟ وكان جواب الرئيس حاذقا : إننى لم أصادر «أولاد حارتنا» ، والقضاء وحده هو صاحب القرار فى المصادرة أو عدمها .

وقد فهم البعض من هذه الإشارة أن هناك ضوءا أخضر يبيح نشر الرواية ، وفعلا ، بادرت جريدة «المساء» إلى نشر فصول الرواية على حلقات، وفى الوقت نفسه بدأت الإذاعة تبث إعدادا دراميا للرواية ، وفى هذا الوقت تماما ، كانت جريدة «النور» الإسلامية الأسبوعية ، وكذلك مجلة «الإعتصام» ومجلة « اللواء الإسلامى » قد شرعت فى شن حملة منظمة ضد نجيب محفوظ وأدبه ، وخاصة «أولاد حارتنا» . وقرأ المصريون فى صباح أحد الأيام نص برقية من نجيب محفوظ إلى رئيس اتحاد الكتاب يطالبه فيها بأن

يتخذ كل الإجراءات القانونية ضد صحيفة «المساء» وغيرها من وسائل التعبير التى لم تستأذن فى نشر أو إذاعة «أولاد حارتنا» . والمعروف أن «المساء» و«الإذاعة» من وسائل الإعلام المملوكة للدولة ، وكانت مبادرتهما تأكيداً على أن الدولة لا تمانع فى نشر الرواية ، ما دام القضاء لم يصادرها

ولكن أصحاب المبادرة قد أغفلوا أو لم يتابعوا أخبار «أولاد حارتنا» منذ ثلاثين سنة إذ كتبها صاحبها عام ١٩٥٩ و بدأت جريدة « الأهرام » فى نشرها وانتهت منه عام ١٩٦٠ ، ولكن الأزهر إحتج حينذاك على الاستمرار فى النشر وقدم مذكرات ضافية إلى الجهات الرسمية العليا التى انتهت إلى حل وسط هو الاكتفاء بنشرها فى «الأهرام» والطلب إلى نجيب محفوظ أن يحول دون نشرها بين دفتى كتاب فى مصر ، وكان الراحل حسن صبرى الخولى الممثل الشخصى للرئيس جمال عبد الناصر هو الذى أبلغ نجيب محفوظ بهذا الحل الوسط .

ولكن الدكتور سهيل إدريس ـ الأديب والناشر اللبنانى ـ كان قد حصل على فصول الرواية من «الأهرام» وتعاقد مع المؤلف على نشرها فى بيروت . وقد صدر هذا النص فعلا وتم توزيعه فى الكثير من أقطار الوطن العربى . وتمكن مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر عام ١٩٦٨ من إصدار قرار يمنع طبع ونشر الرواية فى مصر ، وطيلة عشرين عاما لم يفكر أحد فى الرواية ولا فى القرار الدينى بالمنع ، كانت الرواية تُطبع فى الخارج وتُستورد كميات منها وتُباع دون إثارة أية قلاقل ، ولكن جائزة نوبل هى التى فجرت القضية من جديد ،، واكتشف الناس لأول مرة أن النص المطبوع فى «الأهرام» ، ومن ثم فى طبعة دار الآداب ليس نصا دقيقا ، فقد مورست عليه الرقابة الذاتية من المؤلف أثناء النشر فى «الأهرام» . ثم اكتشفنا أن النص الدقيق الكامل أعطاه نجيب نحفوظ لأحد الدارسين فى بريطانيا وقد نقله إلى الانجليزية كجزء من أطروحة لنيل الدكتوراه ، هذا النص المترجم هو وحده النص الكامل إلى الآن ، أما النص العربى الكامل فلم يُنشر حتى هذه اللحظة .

وعندما تواترت الأنباء عن كتاب سلمان رشدى «آيات شيطانية » كانت الوكالات العالمية تحاصر نجيب محفوظ فى بيته وفى كازينو قصر النيل حيث يلتقى أصدقاءه مساء كل جمعة وفى مقهى على بابا فى ساحة التحرير حيث

يقرأ الصحف فى الصباح الباكر وفى «الأهرام» حيث يقابل ضيوفه يوم الخميس من كل أسبوع .

ولم يكن الحصار أجنبيا فقط لإستطلاع رأى الفائز بنوبل ١٩٨٨ وإنما كان هناك حصار «الإسلام السياسى» الذى يقارن ضمنيا بالتلميح دون التصريح بين «آيات شيطانية» و«أولاد حارتنا» . وفى الحالين كان هناك استنكار موجع من موقف نجيب محفوظ ، سواء بسبب «أولاد حارتنا» أو بسبب موقفه من فتوى الخمينى ، وهو الموقف المعارض على طول الخط .

هذه هى الحادثة الأولى التى منحت ضجة سلمان رشدى خصوصية مصرية

أما الحادثة الثانية ، فقد كان الشيخ متولى الشعراوى بطلها ، كان طارق حبيب قد أعدّ برنامجا تلفزيونيا عنوانه «من الألف إلى الياء» إلتقى فيه الشيخ الشعراوى على مدى أربع حلقات ، قبل إذاعة هذا البرنامج بوقت قصير كان الشيخ وبعض زملائه من العلماء ، قد أعدوا بيانا ضد «التطرف» نُشر بمختلف وسائل الإعلام ، وقد جاء فى البيان بعض الكلمات عن دور مصر فى الدعوة الإسلامية مما ترك أثرا سلبيا فى قطاعات من محبى الشيخ وأصدقاءه خارج مصر . ثم كان برنامج «من الألف إلى الياء» الذى قال فيه أنه فى يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان فى الجزائر حين وقعت الهزيمة فسجد لله ركعتين لأننا لم ننتصر ، حتى أن الدهشة أصابت ابنه الذى كان معه فسأله لماذا يا أبى ؟ كيف تشكر الله على هزيمة الوطن ؟ فأجابه الأب الشيخ : لو كنا انتصرنا يا ولدى لكنا قد فُتنّا فى ديننا من الشيوعية . وقد آثار هذا القول الكثيرين ممن يحبون الشيخ محبة خالصة ، حتى أن واحدا منهم هو الشاعر الكاتب مصطفى بهجت بدوى كتب فى «الأهرام» مقالا موجزا تحت عنوان «لا يا شيخنا الشعراوى» يقول فيه «أما إننى كنت وما زلت من محبى الشيخ محمد متولى الشعراوى ومن المعجبين به فهذا ما لا أخفيه إننى أبدى إعجابى كلما سمعت تفسيره الفياض المحلّق فى دقائق اللغة العربية وفى المجاز ومعانى وأحكام القرآن الكريم ، ولعلى كتبت هنا أعبر عن ذلك ، على أننى لست من «مجانيب» الشيخ الشعراوى ولا ممن يبلعون له " الزلط " عند الغلط (كما يقول المثل الشعبى المصرى) . ولقد إتصل بى بعض القراء يتساءلون كيف قال الشيخ الشعراوى ما قال فى

حديثه مع طارق حبيب ، ولم أكن قد سمعته . والحق إننى تشككت فيما نسبوه إليه لا لأنه " معصوم " بل لشدة غرابته ولإحتمال أن ثمة لبسا فيه . وحين تحريت تبينت أنه بالفعل قاله ، وانني لا اصيبه بجهالة ! فهل معقول يا مولانا أن تصلي لله ركعتي شكر لأن مصر لم تنتصر فى ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى لا ينسب نصرها إلى " الشيوعيين " ؟ .. لا ياشيخنا .. كله إلا ٥ يونيو من فضلك ! اكانتا ركعتي شكر أم شماتة ، وفيمن .. فى أبشع كارثة حاقت ببلدك وبلدنا وبالوطن العربي والإسلامى ؟ ومن قال إن مصر كانت تحكم "بالشيوعيين " .. مصر التى قلت عنها - بحق - فى بيانك بإدانة التكفير والإرهاب إنها كانت بأهلها ومساجدها وأزهرها وستظل حصن الإسلام الحصين ابدا ؟ ولقد أعلم أن لكل عالم هفوة .. ولكنها هذه المرة كبيرة من الكبائر يا سيدنا . إننا نرفض هذه المقولة بأشد مما رفضت مصر قديما القول الغوغاني " الحماية على يد سعد ولا الاستقلال على يد عدلى " . واعترف إننى بالغ الحساسية والوجيعة من هزيمة ٥ يونيو . كما إننى اعترف إننى لمت كثيرا بعضا من اليمينيين وبعضا من اليساريين باحوا لى إنهم لم تغضبهم هزيمة ٥ يونيو لأن قادة ثورة ٢٣ يوليو إذا كانوا انتصروا «لإفتروا » وعلقوا لنا المشانق . وكنت أقول لهم أن مصر هى الأبقى ، وأن هؤلاء القادة زائلون بطريقة أو بأخرى . فكيف تسنى لك أيها الشيخ الجليل أن تكرر قولتهم علنا ، وبمنطق آخر مرفوض ؟ وفى الحديث الشريف " كل بنى آدم خطاءون ، وخير الخطائين التوابون ". وإن لك سابقة حين كنت وزيرا للأوقاف وتعجلت بقولتك أن السادات لا يُسأل عما يفعل . ثم تبت عنها وآليت على نفسك أن تظل داعية لله فحسب . وأظن من حقنا أن نطالبك بمراجعة نفسك، وبإعتذار علنى . ولك من كاتب هذه السطور العبد االضعيف الخطاءالفقير إلى الله كل المحبة والأمل فى مكانتك الكبيرة محفوظة ..والله يغفر لنا جميعاً (٢٣/ ١/ ١٩٨٩) .

تلك كانت كلمات مصطفى بهجت بدوى ، واكتفى بها لأنها كلمات مفكر مسلم قلبا وعقلا لا يختلف عليه إثنان فى هذا التوصيف . وتجنبت كلمات أخرى كثيرة لكتاب ومفكرين من اتجاهات عقلانية وليبرالية واشتراكية مختلفة ، وكلمات مصطفى بهجت بدوى وحدها ، تصور «الهلع » الذى

أصاب الغالبية الساحقة من هاتين السجدتين لله على ما أصاب الوطن العربى من كارثة لم نتخلص من عبئها الباهظ الثقيل إلى اليوم ، ولكن الشيخ الشعراوى استطرد فى حلقاته التلفزيونية يحرم نقل الأعضاء البشرية من جسد إلى آخر ، سواء كان الجسد المنقول عنه حيا أو ميتا ، وقال إن الذين يتهافتون على الطب والجراحة إنما يعاندون إرادة الله ، حينئذ تشعب الجدل بينه وبين الكتاب والفقهاء والمفكرين الإسلاميين ، حتى استدعى الأمر افتاء المفتى .

وفى هذا المناخ الذى أشاع فكرة «السجود لله شكرا على هزيمة الوطن» صدر كتاب « سراديب الشيطان » لأحمد رائف صاحب دار الزهراء ، كان عنوان «آيات شيطانية » قد ذاع صيته بين الناس الذين ظن بعضهم ـ كما حدث فى إيران ـ أن المقصود هم «آيات الله» من الإيرانيين . ومن ثم فقد تبادر إلى ظنهم أيضا أن كتاب « سراديب الشيطان » هو الرد على كتاب سلمان رشدى ، ولكن أحمد رائف كان يعنى بسراديب الشيطان سجون عبد الناصر ، وهى المفارقة التى لم تغير من جوهر الموضوع كثيرا ، لأن سجود الشيخ الشعراوى ركعتين لله على الهزيمة كان بسبب اعتقاده الراسخ إن عبد الناصر كان شيوعيا .

وفى هذه النقطة إلتقت أغلب تيارات الإسلام السياسى ، فجمال عبد الناصر الذى لم يكتب " أولاد حارتنا " كنجيب محفوظ الذى كتبها ، لا يختلفان عن سلمان رشدى مؤلف " آيات شيطانية "، فما الذى يجمع بين هؤلاء الثلاثة فى ضمير هذه التيارات ؟ وما الذى يفرق بينهم ؟

لا أحد يطرح هذه التساؤلات علنا ، ولكنها مضمرة فى أسلوب تناول ضجة سلمان رشدى .

وهى ضجة ذات خصوصية مصرية لهذه الأسباب ، فهى ضجة دينية هنا أو هناك من العواصم العربية والإسلامية ، وهى ضجة سياسية هنا أو هناك من العواصم الغربية والعالمية . ولكنها ضجة مصرية فى مصر ، كأن سلمان رشدى مصرى مع وقف التنفيذ ، وكأن الخمينى هو الإمام الغائب عن مصر ، وكأن " آيات شيطانية "اسم مستعار لـ "أولاد حارتنا ".

أصبح الكاتب والكتاب والمكتوب على الجبين ظاهرة مصرية : من المسرح والممثلين والجمهور ، بالرغم من أن هذا الجمهور لم يقرأ الرواية .

بل هذه هى " الرواية " فالمثل يقول أن الجنازة حارة والميت كلب ، ولكن الناس لا تعرف الميت . إنها ترى النعش محمولا على الأعناق . والواجب يقتضى السير فى الجنازة ، ولا بأس من البكاء واللطم أحيانا على المرحوم . ولكنه ليس مرحوما ، بل هو ملعون . هذه هى الصفة التى غلبت .

غير أن مفارقة الرواية التى لم يقرأها أحد ، استدعت الموافقة على الحكم الذى لم يُقره أحد . الجميع يلعنون سلمان رشدى ، والجميع يلعنون الخمينى أيضا . كلاهما يستحق اللعنة . كيف يتساوى اللاعن والملعون فى لعنة واحدة ؟ كما أنك لا تستطيع الجواب على سؤال الحكم . أنت تثق فى الذين قرأوا الرواية وفى الذين اصدروا الحكم على السواء ، حتى إذا لم تتنبه إلى ذلك ، وربما لا تريد أن تتنبه .

وكنت ألقى محاضرة فى قصر الثقافة بالإسكندرية حين سألتنى طالبة من كلية الآداب : ما رأيك فى " أولاد حارتنا " ؟ سألتها بدورى : هل قرأت الرواية ؟ أجابت فى فزع : أنا ؟ مستحيل أن أقرأها ، حرام . سألتها مرة أخرى : كيف تحكمين دون قراءة ؟ أجابت فى حسم : لأننى أثق فى شيوخ الأزهر ، وقد قالوا إنها حرام .

يتفق الأمر ويختلف فى قضية " آيات شيطانية " . أغلب المثقفين فى مصر لم يقرأوها ، ولكن بعضهم قرأ نتفاً فى الصحافة الإنجليزية أو بضعة أسطر فى العربية أو أجزاء من فصول فى الفرنسية . لم يقرأها كاملة فى نصها الأصلى سوى أفراد معدودون . كان الوحيد الذى قال أنه قرأها أحمد بهاء الدين ، فكتب حولها ستة أعمدة . ولكن المقال الساخن الذى كتبه أنيس منصور يؤكد أنه قرأها أيضاً . ومع ذلك فالأكثرية الساحقة التى لم تقرأها ليست متطفلة . كانت الظاهرة ـ وما تزال ـ هى الأمر المهم ، فالمعالجات كلها كانت تخفى شعوراً من الصعب إخفائه : إن أصحابها يحللون إشكالية مصرية من الطراز الأول . إنهم لا يكتبون " عن " ، ولا يعلقون " حول " ، وإنما هم وجدوا أنفسهم " فى " . هذه هى المسألة . صحيح هناك فرق بين

الكتابة عن أرمينيا والكتابة عن أفغانستان ، كما أن هناك فرقاً بين الكتابة عن الصين والكتابة عن فلسطين . ولكن الفرق الأكبر والأخطر هو بين هذا كله وبين الكتابة فى " آيات شيطانية " داخل مصر ، حيث يكتسب مثل هذا الموضوع أبعاداً مصرية خالصة . لذلك ، فقراءة الرواية أو عدم قراءتها لا يمثل فى حالتنا أى ضغط ، وإنما الحدث الخارجى هو الذى يفجر أو يتفجر بمجرد تماس الطائرة بالأرض ، لأن مختلف أدوات الاشتعال حاضرة .

الأداة الأولى هى بعض التيارات العنيفة التى تلجأ إلى الدين لتستولى على الدنيا . وهذه التيارات مستعدة دائماً لاختراع سلمان رشدى إذا لم يوجد أو استيراده إذا إضطرتها الظروف .

والأداة الثانية هى الخوف المكدس فى طوايا النفس ، الخوف المركب، الخوف من العنف والعنف المضاد والتخوف من الغلاء والخوف من الغد والخوف على الإبن والبنت من البطالة ومن الإدمان ومن الغواية .

والأداة الثالثة هى الإضطراب الفكرى الشامل ، فليست هناك قيادة فكرية أو روحية تضمن الحد الأدنى من الإلتزام . تعددت المشاريع الفكرية ، ولكن ليس هناك " المشروع " . ازدادت الفجوة اتساعاً بين النخبة والشارع ، وازداد الشارع انقساماً وأمية .

وتتلاحق المشاهد المخزية والجرائم المحزنة باعتبار أن " الغد " سيحل مشاكله بنفسه . ويأتى الغد بمشاكل جديدة . ولكن أحداً لم يكن لينتظر سلمان رشدى . الناس فى حالة انتظار " جودو " الذى لا يأتى أبداً . ولكن سلمان رشدى جاء دون انتظار ، لم يكن أحد بانتظاره .

كان الضمير الشعبى فى مصر قد استقر منذ وقت بعيد على أن أقصى درجات الجنوح هى " علمانية " الشيخ على عبد الرازق والدكتور طه حسين ، وأن أقصى درجات العقاب هى الفصل من العمل . كان على عبد الرازق فى " الإسلام وأصول الحكم " (١٩٢٥) يقول ولا خلافة فى الإسلام ، وأن خليفة الله على الأرض هو الإنسان . لذلك ثار الملك فؤاد الذى يعد نفسه ليكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية . ولو كان الشيخ على

عبد الرازق حياً لثار عليه أمراء الجماعات الإسلامية . وكان على عبد الرازق من أسرة سياسية غنية وقاضياً شرعيا . ففصلوه من عمله وصادروا كتابه ولكن الكتاب الآن على الأرصفة يقرأه الناس فيعجب به البعض ويلعنه الآخرون . ولا أحد يهدر دم احد . حتى طه حسين الذى أصدروا عنه الكتب البذيئة ، لم يهدر دمه أحد . واقصى عقاب ناله هو " التحقيق " معه بواسطة النيابة عن كتاب"فى الشعر الجاهلى " (١٩٢٦) .

ولكن بعد أكثر من نصف قرن سبق الشعراوى الخمينى عندما اتهم توفيق الحكيم ويوسف أدريس وزكى نجيب محمود بالكفر لأسباب مختلفة . كان الحكيم قد بدأ ينشر حلقات فى " الأهرام " عنوانها العام " حديث مع الله " . ولكن الشيخ رأى أن هذا كفر لأن الله لا يتحدث مع غير الأنبياء . يستطيع الإنسان أن يناجى الله ، ولكن الله لا يتكلم مع غير الأنبياء . قال إن هذا كفر . وقد ترجم البعض عبارة الشيخ الشعرواى بأن الرجل قد استوجب الموت . ولكن أحداً لم يقتل الحكيم . لقد غيَّر العنوان إلى «حديث إلى الله » وكفى المؤمنين شر القتال . أما يوسف إدريس ، فبعد أن وصف الشيخ وصفاً هجائياً ، فقد اضطر لأن يعتذر علناً على صفحات "الأهرام" . ولكن ما كُتب كان قد كُتِبَ . وظل التقليد المصرى سارى المفعول : طه حسين يحذف الفصل المثير للغضب ويضيف أربعة فصول ويسمى الكتاب " فى الأدب الجاهلى " ، وعلى عبد الرازق يرفض إعادة طبع كتابه إلى يوم وفاته . غير أن أحدهم (إسماعيل أدهم ، وقيل إنه أحمد زكى أبو شادى) ينشر كتابا فى الزمن القديم عنوانه « لماذا أنا ملحد » ويرد عليه أبو شادى باسمه الصريح " لماذا أنا مؤمن " . ويكتب عبد الرحمن بدوى عن « تاريخ الإلحاد فى الإسلام » فلا يصيب أحدهم أذى من قريب أو بعيد .

ولكن الدنيا تغيرت . وأصبح ما كان يستطيع أن يكتبه طه حسين أو العقاد منذ ثمانين سنة ممنوعاً من الصرف الآن . غير أن أقصى درجات المنع لا ترادف القتل .

هكذا وصلت ضجة سلمان رشدى إلى بيئة محددة الأوصاف : ماذا قال ؟ وهل يستحق القتل ؟ هل قرأ الخمينى " آيات شيطانية " ؟ هل للحكم بالإعدام صلة بما يجرى داخل إيران وما جرى منذ عشر سنوات من حفر

صبور لآبار الدم واللحم والعظم ؟ هل من علاقة للحكم بكواليس " الحكم " الإيرانى ؟ وهل ثمة متغيرات فى العلاقات بين الشرق والغرب ؟ ووصلت الأمور إلى حدً التساؤل : هل يمكن أن يكون سلمان رشدى « دسيسة إيرانية» قصد بها البعض إنقلاباً فى صفوف البعض الآخر ؟ .

لماذا هذه المبالغة على الجانبين من إهدار الدم إلى قطع العلاقات ؟ كيف أصبحت رواية عادية عنواناً رئيسياً فى العلاقات الدولية ؟ وهل سيقتلون سلمان رشدى حقاً ، أم أنهم قتلوا أشياء أخرى نجهلها ؟ هل أمسك الخمينى بنصف المقبض وأمسك الغرب بالنصف الآخر ثم غرسا السكين فى جسد الجميع : الشعوب والحضارة والحرية ؟

أجوبة الكتاب والمعلقين المصريين تشكل تجربة حية . لا للجواب على هذه الأسئلة ، بل لصياغتها فى إطار " الأوجاع " التى تلاحق الناس قبل ملاحقة رشدى لمحفوظ ، وتتسابق إلى قلوبهم وعقولهم بأسرع من سباق الخمينى والشعراوى .

* * *

إنها ليست جريمة غامضة ، نبحث فيها عن الجناة والضحايا والوسائل والغايات ، بل هى أقرب ما تكون إلى " الجريمة الكاملة " التى تم الاحتياط لكل " ثقب " فيها ، ومع ذلك فإنها أخيراً تنكشف لأى سبب " تافه " . وليس أتفه من القول بأن سلمان رشدى أو روايته يمكن أن يهز الإسلام أو أى دين. لذلك قال بعض الخبثاء أن الأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن الخمينى أعطى لرشدى مبلغاً يفوق الخيال ليكتب هذه الرواية ، أو العكس : أن يكون رشدى قد أعطى الخمينى ليصدر تلك الفتوى. هذه " النكتة " تلخص الموقف بأكمله ، فالمسألة تكمن فى الرواية التى أغضبت المسلمين والمسيحيين وكل المتدينين ، ولا تكمن فى الفتوى التى أغضبت الغربيين والمغتربين والمستغربين ، فالرواية ليست أكثر من عود ثقاب كان يمكن أن ينطفئ دون مجهود من نسمة هواء عابرة . والفتوى ليست أكثر من صفيحة

بنزين كان يمكن أن تجف على أى أسفلت . ولكن المشكلة بدأت بإلقاء عود الثقاب على صفيحة البنزين ، وبإلقاء ملايين من أصابع الديناميت على ملايين الأطنان من صفائح البنزين والمازوت . كانت أعواد الثقاب جاهزة مثل " آيات شيطانية " ، وكانت صفائح الزيت حاضرة مثل " الفتوى الخمينية" . ولكن الحريق لم يشتعل ويتوهج إلا حين التقى " هذا " العود من الثقاب بـ "تلك " الفتوى .

هل معنى ذلك أن الحريق كان سيحدث حتماً ، سواء كان هناك سلمان رشدى ، أو لم يكن ، وسواء كانت هناك فتوى الخمينى أو لم تكن ؟ فى مصر يبدأ الجواب من قرار مجمع الفقه الإسلامى فى المملكة العربية السعودية ، وينتهى عند قرار الأزهر بتأليف كتاب يرد على كتاب سلمان رشدى .

ولا مكان على الإطلاق لفتوى الخمينى أو لآيات شيطانية . أى أن أحداً فى مصر لم يقف إلى جانب الفتوى ، كما أن أحداً لم يقف جانب سلمان رشدى . ومن اللافت للنظر أن صحافة الإسلام السياسى لم تعط الموضوع حجماً أكبر مما يستحق . كان مجلس المجمع الفقهى فى مكة المكرمة قد حدد الخطوات اللازم إتخاذها ضد الكاتب على النحو التالى :

١ -- ملاحقته بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر (بنجوين) التى نشرت له هذه الرواية فى المحاكم المختصة فى بريطانيا ، وأن تتولى منظمة المؤتمر الإسلامى رفع هذه الدعوى .

٢ - تقام على الكاتب دعوى جزائية فى بلد إسلامى من قبل النيابة العامة فى هذا البلد وأن تتم محاكمته غيابياً ويحكم عليه بما توجب الشريعة الإسلامية فى أمثاله (حتى ولو لم يكن لهذا الحكم مجال تنفيذى فورى)

٣ - اعتبار أن الإعتذار الذى قدمه هذا الكاتب ونشرته الصحف البريطانية وقال فيه أنه (يأسف لأنه أساء إلى مشاعر المسلمين الصادقين) هو اعتذار فارغ لا يغير من افتراءاته الإجرامية ولا يغسل شيئاً من جريمته الشنعاء ، لأن الإعتذار فى هذه الحالة يجب أن يتضمن الإقرار والإعتراف بأن ما ذكره غير صحيح وأن ينشر ذلك فى وسائل الإعلام .

٤ ـ مقاطعة دور النشر التى نشرت كتاب سلمان رشدى

أما الأزهر ، فإن النص الذى أعلنه الدكتور عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر يقول " إن قرار الخمينى بإهدار دم مؤلف كتاب (آيات شيطانية) مخالف للقواعد والأصول الإسلامية ، لأن الإسلام يطلب ممن يقيم الإتهام أن يقدم البيِّنة أو الدليل على إتهامه ، ويطلب من المتهم أن ينفيها عن نفسه إما ببينة ودليل أو بحلف اليمين ، ولهذا فإصدار الحكم على أى إنسان فى غيبته دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه مخالف لأصول الشريعة الإسلامية وإذا كان عند إيران ما يؤيد دعواها من أن سلمان رشدى قد كفر وارتد فيجب استدعاؤه ومناقشته فى دعواه أو فيما ينسب إليه ، والحكم على سلمان رشدى لمجرد التهمة مخالف لكتاب الله وسُنة رسوله " .

هذان هما المرجعان الدينيان اللذان كانا حاضرين فى صفوف الرأى العام المصرى قبل أن يدلى رجال الفكر الإسلامى والمثقفون المصريون بآرائهم التى سنتابعها حسب الموقف الفعلى لأصحابها من الحدث لا حسب هوياتهم الفكرية المعروفة سلفاً . وعلينا أن نضع فى الاعتبار أنه لم يكن لمصر ـ الدولة أى موقف رسمى معلن ، شأنها فى ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى .

نستطيع بعدئذ أن نصنف أنماط التفكير المصرى فى هذه القضية على النحو التالى :

النمط الأول يرى أطراف الحريق ثلاثة : الكاتب والغرب والخمينى .

الطرف الثانى يرى أن طرفى الحريق هما رشدى والخمينى .

النمط الثالث يرى أن رشدى والغرب هماالطرفان الرئيسيان .

الطرف الرابع يدين سلمان رشدى وحده .

النمط الخامس يدين الخمينى فقط .

النمط الأول

صلاح منتصر (رئيس مجلس إدارة دارالمعارف ، ورئيس تحرير المجلة الأسبوعية " أكتوبر ") قال " كتاب مستفز لمشاعر أى مسلم ، ولم يقبل عليه أحد فى البداية إلى أن خرج الخمينى بإعلان يخصص فيه مليونى جنيه استرلينى لمن يقتل سلمان رشدى .

وكما لو أن وسائل الإعلان الإنجليزية كلها كانت فى إنتظار هذا الإعلان لكى تفضح ما أخفته . . . كان سلمان رشدى الوجه الشيطانى لمسلم مرتد ، وكان الخمينى الوجه القبيح الذى اختفت وراءه أقلام الحقد فى الغرب "

(الأهرام ٢٥ ـ٢ ـ ١٩٨٩) .

« . . . وربما كان أسوأ ما فى الموضوع تصدُّر الخمينى للقضية فى واجهة مرفوضة أصلاً ليس فقط داخل الغرب وإنما كذلك داخل الدول الإسلامية والمسلمين الذين يرون أن كثيراً مما يجرى فى إيران لا يمت إلى الإسلام وأن الإسلام منه برئ .

وليس صحيحاً أن إنجلترا تسمح بأن يقول أى شخص كل ما يريد فى أى موضوع يريد ، فهناك باب مغلق أمام خطباء هايد بارك وهو التعرض بالهجوم للملك أو الملكة "

(الأهرام ٢٦ ـ٢ ـ١٩٨٩)

أعجبت كثرا بما انتهى إليه (مجلس المجمع الفقهى فى مكة المكرمة) وإعلانه الواضح باعتبار سلمان رشدى بما اتاه من مفتريات . . مرتداً عن الإسلام و أنه يستحق أن يطبق عليه حكم المرتد المتزندق المفترى على الله ورسله " .

(الأهرام ٢٧ /١٩٨٩/٢)

ملاحظة أولية : يتضح من النصوص الثلاثة التى وردت فى " عمود " الكاتب اليومى أنه يقف ضد رشدى والخمينى والغرب بشكل عام . ولكنه عند التخصيص يهاجم أساسا ما اشتمل عليه " آيات شيطانية " من مساس

بالعقيدة الإسلامية ، وبالتالى فهو يهاجم الخمينى دون تبرير مقنع ، إذ هو يوافق جوهريا على الإعدام بالرغم من (اعجابه) بتبريرات مجلس الفقهاء وقد نادت بالمحاكمة أولا . الهجوم على الخمينى إذن موقف سياسى مسبق ، ولكن الاتفاق مع حكم الخمينى هو الرؤية الحقيقية للحادث . وهى رؤية دينية استوجبت الهجوم أيضا على الغرب ، لا بسبب نظرة وتعامل الغرب مع المسلمين ، وإنما بسبب موقف " الإعلام " الغربى من الإسلام كعقيدة دينية لا كحضارة ولا كبشر .

سلامه احمد سلامه (مدير تحرير " الأهرام ") قال :

" هذه الفتوى (الخمينية) هى الحجر الضخم الذى أرادت به الدبُّة أن تقتل الذبابة على وجه صاحبها . . .

وتحولت الحملة (الغربية) من اجراءات سياسية دبلوماسية ضد الخمينى وإيران إلى حملة ديماجوجية دعائية ضد الإسلام والمسلمين . . . مع أن أغلبية العالم الإسلامى لم توافق على فتوى الخمينى بإهدار دم المؤلف المذكور إلا بعد محاكمته وسماع أقواله . ومع أن شيخ الأزهر أعلن أن أفضل وسيلة لمواجهة أكاذيب الكتاب هى الرد عليه بكتاب مماثل . . .

ولكن إذا أراد الخمينى أن يحارب معاركه ضد بريطانيا أو ضد الغرب فلتكن على غير حساب المسلمين والإسلام . لأن معارك الفكر والفن والعقيدة لا تحارب فى عالم اليوم بإهدار الدم أو بسلاح القتل والتعصب ، وتبقى معركة خاسرة كما نرى الآن .

الوجه الآخر لهذه الضجة المفتعلة التى تتحمل بريطانيا مسئوليتها الأولى هو أن الحديث عن حرية الفكر والعقيدة لا ينبغى أن تغطى حجم النفاق الغربى والإنجليزى فى هذه القضية . . لأن حظر الكتب فى الغرب يباح حين تتوافق الأهواء أيضا " .

(الاهرام ٢٦ ـ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أنه يناقش " الضجة " المثارة حول الكاتب والكتاب ، ويلقى بوزرها على كاهل الخمينى والغرب ، ويتفق مع

قرار الأزهر بشأن المؤلف ، ويضيف إلى الإسلام كعقيدة أهمية المسلمين كبشر يتعرضون وتتعرض حضارتهم للتشهير المعنوى بسبب " صاحب الدبة الإيرانى" و " الذبابة " .

يوسف أدريس (الكاتب القصصى والمسرحى) قال :

" أن يهدر الإمام الخمينى دم سلمان رشدى ويصدر منشوراً بأن من يقتله سيأخذ مليون دولار ، ويقتل أى أحد ممن اشترك فى نشر الكتاب ، فإن هذا السلوك هو بالضبط الذى يريده الغرب ليدلل به على همجية المسلمين وأنهم يستحقون السحق فى حرب صليبية أخرى ، ناجحة هذه المرة، وتعود بما هو أغلى من كنوز الشرق القديم ، ببترول المسلمين العرب .

إن كتاب سلمان رشدى فى حاجة إلى كتاب عربى إنجليزى يدحضه ويثبت أفكه ، أما إعدام كاتب فإنه يحيله إلى شهيد فكرة ومبدأ " .

(الاهرام ٢٧ /٢ / ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب فى " مفكرته " هذه يدين الخمينى والغرب ، ويتفق مع قرار الأزهر بشأن المؤلف . ويعنيه فى هذه الحرب المسلمين كبشر وثروات قابلة للنهب فى أى وقت وكل وقت .

السيد ياسين (مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى "الأهرام") قال :

" إن رواية سلمان رشدى (. . .) تهجم فيها على الرسول وعلى الإسلام بفجاعة شديدة .

إن سلوك الخمينى ليس هو الوسيلة المثلى للدفاع عن الإسلام . فالإسلام يدافع عنه أنصاره حين يثبتون بالممارسة لا بالكلام أنه دين التسامح والعدل والحرية . وهذه هى الممارسة التى فشل فيها النظام الإيرانى فشلا ذريعا ، بحكم المذابح والإعدامات اليومية وبغير تحقق قضائى، للخصوم والأنصار فى بعض الأحيان . وهى الممارسة التى فشلت فيها الجماعات الإسلامية فى مصر ، والتى ترفع شعار الإسلام من خلال ممارسة تقوم على إشاعة الإرهاب وممارسة العنف والفتوى الجاهلة بأن من

حق أى عابر سبيل أن ينصب نفسه شيخا للإسلام ، ويباشر تغيير المنكر بيده ، هكذا بغير أى ضوابط وكأن الدولة بكافة أجهزتها قد اختفت ، وأصبحت الساحة مرتعا لكل متطرف .

ومن ناحية أخرى ، فرد الفعل الغربى والذى يرفع شعار الدفاع عن حرية التعبير ، ليس إلا نفاقا مفضوحا تمارسه أجهزة واقعة فى قبضة الصهيونية العالمية . إن لم يكن صحيحا فأين كانت حرية التعبير فيما يتعلق بتشويه صورة العرب فى الإعلام الغربى ، والتحيز لإسرائيل على حساب حقوق الشعب الفلسطينى ؟ "

(الأهرام الاقتصادى ٢٧ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من تعليق الكاتب أن " الدموية الخمينية " كأعلى درجات التطرف الدينى السياسى من موقع السلطة ، و " العنصرية الغربية " التى تجد تعبيرها الأقصى فى الصهيونية ، هما اللذان جعلا من كتاب " فج " سلاحا ضد المسلمين وحضارتهم . ويضيف أن الجماعات الإسلامية فى مصر نموذج للإرهاب السياسى باسم الدين ، وأنه ما لم يثبت المسلمون من خلال الممارسة أن الإسلام هو دين العدل والحرية ، فإن صورتهم ستبقى هى صورة الخمينى ، فليس حكمه بالاعدام على مؤلف بذئ قادما من فراغ ، وإنما من " تراث " دموى يعرفه العالم .

وإن كان الغرب نفسه يمارس النفاق والتحيز على هواه ، وبخاصة فى القضايا المضادة للعرب ، والفلسطينيين منهم بوجه خاص .

رجاء النقاش (مدير التحرير العام لمجلة " المصور" والناقد الأدبى) قال :

" كان ظهور هذه الطائفة من الكتاب الشرقيين العرب منهم وغير العرب، مصدر رضا وسعادة غامرة فى الغرب ، فهؤلاء الكتاب وعلى رأسهم الآن سلمان رشدى الهندى المسلم إنما يقدمون للغرب فى أدبهم وثيقة تشهد على صحة ما يقولونه عن الشعوب العربية والشرقية ، وعما فى هذه الشعوب من وحشية وتخلف وميل إلى البداوة وكراهية للتقدم والحضارة .

. . فالعداء للعرب والمسلمين والشرقيين عموما له جذور فى الغرب ، تغذيه مصالح كثيرة تريد لهذه المنطقة من العالم أن تبقى سوقا تباع فيها البضائع والأسلحة الخام .

فهل الموقف الخمينى موقف سليم ومناسب لعلاج هذه القضية ؟ إننى لا أتردد فى القول بأن هذا الموقف خاطئ وسوف تكون نتائجه سلبية ، لأنه يعطى حطبا جديدا للنار المشتعلة فى الغرب ضد الإسلام والمسلمين .

هذا الأسلوب فى المحاكمة وتنفيذ الأحكام يؤدى إلى أن يصبح كل فرد فى هذه الدنيا قاضيا وشرطيا . . وهذه صورة مفزعة ومرعبة ليس وراءها إلا الخراب والدمار . . إن هذا الأسلوب يتناقض مع ما نعرفه عن الإسلام ، فهو دين العقل والحكمة والرحمة والعدالة . . والموقف الإسلامى الصحيح ـ فيما اتصور ـ هو الموقف الذى اتخذه الأزهر الشريف " .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أن الخمينية المتناقضة مع "الإسلام الصحيح " والغرب صاحب المصالح فى إفقار العرب والمسلمين والشرقيين عموما ، هما وجها العملة الواحدة التى تسمى " سلمان رشدى " أو « آيات شيطانية » . وتتمثل إضافة الكاتب هنا فى نقطتين : الأولى هى أن هذا المؤلف هو جزء من ظاهرة ثقافية يتاجر بها الغرب ، هى ظاهرة الكتاب والأدباء الذين يبيعون جلودهم السمراء أو الصفراء أو السوداء ليفوزوا بفروة الخروف الأوربى الأبيض .

وهو الخروف الذى يأكل حقولنا على آخرها ثم يأكله أصحابه فى العيد ويرمون لغيرهم بالفروة التى لا تغير لون الجلد أبدا .

ملاحظات عامة

هؤلاء خمسة من المشتغلين بالكتابة ، أى أنهم من قادة الرأى العام . واحد منهم فقط (منتصر) ينطلق فى الربط بين رشدى والخمينى والغرب من رؤية دينية ترتكز على المرجع السعودى ، أما الأربعة الآخرون فإنهم ينطلقون من رؤية ثقافية ـ اجتماعية بدرجات متفاوتة تركز جميعها على الغرب والخمينى بعد إدانتها للكاتب والكتاب ، والأزهر يشكل مرجعا لثلاثة منهم ، ونلاحظ أن أربعة آراء من هذا النمط عبرت عن نفسها فى صحيفة يومية هى «الأهرام» ورأى واحد عبرعن نفسه فى مجلة أسبوعية هى «المصور» ، مما يعنى أن هذا النمط قد حظى برقعة واسعة من القراء . ويتفق أربعة (سلامة وإدريس وياسين والنقاش) حول موقف الغرب من العرب والمسلمين كبشر منهوبين أو مهانين ، مطرودين أو مطاردين ، وكذلك يتفقون حول الموقف من الخمينى بدرجات متفاوتة .

النمط الثانى

أحمد بهاء الدين (الكاتب الصحفى ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق لعدة مؤسسات وصحف قال) :

« كنت قد اشتريت رواية (آيات شيطانية) .. فلم أهتم بقراءتها إلا مؤخرا، بعد أن انفجرت هذه الضجة كلها .

يتحدث (رشدى) فى فصل عنوانه الإمام عن رجل له أنياب وأظافر ، وتجرأ على الإسلام ورموزه ببذاءة ليس لها مثيل فى أى كتاب آخر عن الإسلام » .

(الأهرام ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

«إن الكتاب كما قلت فى أول هذه الأحاديث ، حقير ، صادر عن نفس مريضة ، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها وهويتها ، وتتخلص منها جميعا كما تتخلص من متاع قديم .

لا أظن أن رد فعل الخمينى بالفتوى بإهدار دم مؤلف «الآيات الشيطانية» كان هو التصرف الصحيح .

(الأهرام ١ ـ ٣ ـ ١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : صاحب هذه الكلمات هو الكاتب الذى قرأ الرواية ، وهو الذى كتب ستة أعمدة فى «الأهرام» بين ٢٥ ـ ٢ ـ ١٩٨٩ و ٢ ـ٣ـ ١٩٨٩ شرح فيها بموضوعية هادئة علاقة إيران بالغرب ولخص أحداث الرواية تلخيصا سريعا « فناقل الكفر كافر فى هذا المجال » ، كما قال ، ثم شرح معنى الحرية فى الغرب ، ومعنى السيادة التى اعتدى عليها الخمينى بإهدار دم مواطن بريطانى ، ثم شرح تاريخ حرق الكتب وردد ما قاله هاينى الشاعر الألمانى « إذا حرقت الكتب فى مكان فلابد أن يتلوه حرق البشر » ، وردد ما قاله بارى جيمس من أن العرب نقلوا التراث اليونانى إلى أوروبا ولم يحرقوه رغم أنه بمعنى ما تراث وثنى .

نجيب محفوظ (الروائى الفائز بجائزة نوبل) قال :

« (كان) الأزهر مثالا طيبا فى تصديه للكتاب بالرد عليه فى كتاب آخر (وكذلك) فتوى فضيلة المفتى (..) أن للإسلام رسالة غير الإرهاب والتحريض على القتل .

إن الخمينى أساء للإسلام والمسلمين إساءة لا تقل إن لم تزد عما قصده مؤلف الكتاب .

إن على المفكر أن يتحمل مسؤولية فكره فى حدود إيمانه وشجاعته وظروف مجتمعه .

أيدت مطالبة الأزهر بمنع طبع «أولاد حارتنا» طالما أن رأيه فيها لم يتغير . وإن (كان) الربط بين كتابى وكتاب رشدى خطأ بالغ . وإنى كبير الأمل فى أن أوضح للمعترضين عليه وجه الحق فيه .

إذا كان رشدى قد انحرف بخياله فإن المسلمين أساءوا التصرف بالمظاهرات وحرق الكتاب وإهدار الدم .

أقترح أن تعلن الدول الإسلامية رفضها للإرهاب وإهدار الدماء باسم الإسلام .

(و) أن تطالب الدول باحترام الديانات والمقدسات لدى الشعوب مع عدم التعرض لحرية البحث العلمى القابل للمناقشة .

(و) أن تقاطع دور النشر التى تتولى نشر الكتاب » .

(الأهرام ١٩٨٩/٣/٢) .

ملاحظة أولية : الكاتب هو الأكثر قربا من حساسية القضية المطروحة بصفته مؤلف رواية مصادرة أزهريا ، ولكنه الكاتب الأكثر إدانة للخميني ، وهو الوحيد الذى قدم اقتراحات محددة تترجم إدانة الإرهاب وإدانة الكاتب فى وقت واحد .

ملاحظات عامة

الكاتبان بأسلوبين مختلفين يحرصان على إطفاء الحريق ، بشرح أولهما لمعنى الحرية فى الغرب .وبانحياز الثانى لهذا المعنى .

النمط الثالث

أنيس منصور : الكاتب ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق) قال :

« كانت المملكة العربية السعودية أسبق الدول إلى إدانة المؤلف وروايته البشعة .

من المؤكد أن سلمان الكذاب قد تعمد الإساءة إلى الإسلام والقرآن والرسول والوحى . أما اللغز حقا فهو موقف السوفيات فى مساندة رجل مسلم أساء إلى الإسلام لا فى الهند وأفغانستان ولكن إلى المسلمين فى كل مكان .

وموقف العالم كله وراء سلمان الكذاب ـ قبل إدانة الخمينى له وبعد ذلك ـ : كأنها مؤامرة شرقية غربية على الإسلام ورسول الإسلام » .

(أخبار اليوم ٢٥ ـ ٢ ـ ١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب يعتمد المرجع الإسلامى الذى انعقد فى السعودية ، وقد اهتم بإدانة المؤلف إدانة شرعية . ولكنه يضيف الغرب إلى قائمة الإتهام ، ومن ضمن الغرب الاتحاد السوفيتى الذى قال الكاتب أنه رشح المؤلف لمجلس رئاسة اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا . ولكن وزارة الخارجية الأمريكية ، على العكس من ذلك ، عاتبت السوفيات لأنهم لم يحتجوا على الخمينى ، ثم انجلت الأمور عن الموقف السوفيتى الرسمى :

الخميني كرجل دين ، أصدر حكمه ولكن الحكومة الإيرانية لم تهدر دم رشدي، وحرية الفكر والتعبير مقدسة ، والإرهاب محرم .

فهمي هويدي (الكاتب الإسلامي) قال :

إن مؤلف الرواية ــ سلمان رشدي ـ رجل ارتد عن دينه ، وأشار إلى ردته تلك في كتابه ، فانخلع منه تماما . (تلقيت الكتاب وقرأته) .

إن الجدل الدائر في الغرب حول الموضوع كشف عن كم لافت للنظر من مشاعر الكراهية والإزدراء بالإسلام والمسلمين .

مستوى الحركة في العالم الإسلامي ـ باستثناء إيران ــ كان دون ذلك (التحرك الغربي) بكثير ، فقد ترك الأمر « للمجالس الإسلامية والمجامع الفقهية » .

(الأهرام ٢٨ ـ٢ـ١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : بالرغم من أن الكاتب ذ د عنى أساساً بإدانة رشدي والغرب ، فإن هذه الإدانة انطلقت من رؤية دينية خالصة مما جعل الكاتب في مجال المقارنة بين إيران والمجلس الفقهي (في السعودية) يصف الإكتفاء بقرارات هذه المجالس وصفا سلبيا ، كذلك أشار الكاتب إلى تصريحات نجيب محفوظ التي أدانت التحريض على قتل رشدي ، إشارة عاتبة .

ملاحظات عامة

يختلف الكاتبان في توصيف رشدي وتقييم الغرب ، والموقف المضمر أو الصريح من الخميني ، فالكاتب الأول ـ الذي لم يقل صراحة أنه قرأ الرواية ولكنه لخص خطوطا عريضة منها ـ تكلم عن رشدي والغرب كلاما سريعا غاضبا تركز أكثره على ما قاله عن السوفيات ، الأمر الذي تعارض مع التصريحات الرسمية السوفياتية والأمريكية . أما الكاتب الثاني فقد تولى التصريح بدلا من التلميح في عرض الرواية ـ التي قرأها ـ وتحليل موقف الغرب منها ، وكلاهما لم يجرّح الخميني ، ولكن أحدهما (أنيس منصور) أشاد بالسعودية ، وهو يقصد مجلس الفقهاء الذي أدان فهمي هويدي الإكتفاء به .

النمط الرابع

خالد محمد خالد (المفكر الإسلامى) قال :

«أنا لم أقرأ الكتاب ليكون حكمى عليه موضوعيا عادلا ..

ولكنى أقول إن صدقت الرواية التى تناقلها البعض .. فهذا يعنى اسقاطا للرسالة كلها وإبطالا للوحى . إن وجهة نظرى ترى فى أن المرء لو بدل دينه اقتناعا فترك أمره لله أولى .. ما لم يتخذها سبيلا لإهانة الدين والتحريض ضده ، ولكن إذا كان مصحوبا بسلوك عدوانى .. فإن للكاتب أن يعتذر ويستتاب ، فإن تاب عفا الله عما سلف ، وإن لم يتب وأرادوا إقامة حد الردة فإن الدولة المسلمة التابع لها هى التى تقيم الحد وليس أى فرد أو أية جماعة » .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يتضح مبلغ الحذر عند الكاتب فى تحفظه المبدئى من أنه لم يقرأ الكتاب حتى يصبح حكمه « موضوعيا عادلا » ، ومعنى ذلك أنه يمتنع أصلا عن الحكم ، ومن امتنع عن الحكم عن نفسه ، فإنه يمتنع عن غيره ، وفى التعميم ، فإنه يفرق فى مجال الإرتداد بين الإقتناع والسلوك العدوانى ، وفى الحالة الأولى يترك الأمر لله ، وهو اجتهاد شجاع ، وفى الحالة الثانية (غير القائمة عمليا بالنسبة لسلمان رشدى) يقام الحد بمعرفة الدولة لا بأية وسيلة أخرى .

محمد سيد طنطاوى (مفتى الديار المصرية) قال :

«خير علاج لأمثال هؤلاء أن يُقرأ الكتاب ويُرد عليه ردا علميا بحيث تزهق الأباطيل التى اشتمل عليها هذا الكتاب ، ويعرى صاحبه ويبين خطأه ، وأنه قد افترى على الله كذبا فيما قاله ، أما عملية قتله فهذه مسألة لا تجوز إلا إذا ثبتت عليه جريمة يستحق من أجلها القتل ، والذى يقوم بتنفيذ العقوبة هو الحاكم المسؤول » .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يكتسب رأى المفتى ثقلا خاصا ، وهو يطابق رأى الأزهر .

عبد المنعم النمر (وزير الأوقاف السابق ورئيس اللجنة الدينية فى الحزب الوطنى الديموقراطى) قال :

« هذا الموضوع لا يمكننى أن أبدى رأيا تفصيليا فيه إلا على ما سمعته من أن الكاتب يهاجم القرآن وينسب بعض الآيات إلى وحى الشيطان ، وإذا ثبت هذا فإن الكتاب هو خير شاهد على صاحبه بالإرتداد عن الإسلام » .

(المصور ٣-٣-١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يكتسب هذا الرأى أهمية من كون صاحبه المسؤول الدينى الرسمى للحزب الحاكم

ملاحظات عامة

يمكن استخلاص الرأى العام الإسلامى فى مصر من هذا النمط الذى يصوغ رأى المؤسسة الدينية الرسمية (طنطاوى والنمر) وغير الرسمية (خالد) . وكانت جريدة «النور» التى تعبر إلى حد ما عن أحد تيارات الإسلام السياسى قد هاجمت المؤلف والكتاب ، وكذلك فعلت جريدة «الشعب» لسان حال التحالف الإسلامى ، وإن كانت صاحبة مقال «الشعب» قد ألمحت أيضا إلى تصريحات نجيب محفوظ بلهجة العتاب ، إلا أن المقال لم يتجاوز فى مجمله حدود الرأى العام الإسلامى فى مصر .

النمط الخامس

محمد احمد خلف الله (الكاتب الإسلامى والمفكر القومى العربى) قال :

«.. وعندى أن الخمينى لم يلتزم بالقرآن الكريم عندما أهدر دم مؤلف كتاب الآيات الشيطانية ، وأنه بعدم إلتزامه هذا قد أساء إلى الإسلام أولا ، ثم إلى نفسه ، وإلى بقية المسلمين .

سوف أعرض وجهة نظرى على أساس أن مؤلف رواية الآيات الشيطانية قد خرج حقا عن نطاق الدين وأصبح فى الواقع مرتدا عن الدين الإسلامى .

وأبدأ بالحديث عن تسمية الرواية بالآيات الشيطانية ، وأقول فى ذلك : إن القرآن الكريم يأذن بهذه التسمية ، ولا يكون القائل بها أبدا من المرتدين الكافرين ، وإذن القرآن الكريم بهذا نأخذه من نوعين من الآيات القرآنية نعرضهما على القارىء (وقد أورد الكاتب هذه الآيات الكريمة) ، أما حكم المرتد فى الإسلام فنبينه على الوجه التالى :

يجب التمييز بين الإرتداد عن الإيمان من حيث هو عقيدة قلبية وعقلية ، والإرتداد عن نظام الدولة الإسلامية القائم على ركن من أركان الإسلام ، والذى يعتبر الإرتداد فيه أسلوبا عمليا للقضاء على نظام الدولة . إن النوع الثانى من الإرتداد هو عملية تخريب فى بناء الدولة ، ويوضع فى النظم الحديثة موضع الخيانة العظمى للدولة (...) والإرتداد فى زمن أبى بكر رضى الله عنه هو من هذا النوع .

أما تأليف كتاب من أى نوع يكون هذا الكتاب ، فلا يعتبر عملا عدائيا وتخريبيا لنظام الدولة ، وإنما يعتبر عملا ذهنيا قابل للخطأ والصواب ، ويتجادل الناس فيه ويحاور بعضهم بعضا .

وقد ينصب العمل الذهنى فى كتاب من الكتب حول الإيمان بالعقيدة الدينية أو الكفر بها . وقد ينتهى العمل الذهنى إلى الخروج من الإيمان والعدول عنه إلى الكفر . لكن هذا الإنتهاء لا يؤدى فى الأحكام التى جاء بها القرآن الكريم فى شأن المرتد إلى قتله .

إن الخمينى يلعب لعبة سياسية ويلبسها ثوب الدين . لقد فشلت ثورته الإسلامية فى جانبها العسكرى . و(هو) يدرك من غير شك أن هزيمته العسكرية تكاد تأتى على زعامته الدينية ، ومن هنا راح (يحاول) فى هذا الحدث إيقاف هذا الهبوط الإضطرارى فى زعامته الدينية وقيادته للثورة الإسلامية » .

(الأهالى ١/٣/١٩٨٩)

ملاحظة عامة

هذا المفكر القومى والإسلامى الشهير بالعلم والشجاعة ، هو وحده الذى «قاتل» الخمينى فى الصحافة المصرية قتالا فقهيا ، ولم يوزع جهده

على أكثر من جبهة ، لأن ما توصل إليه من شأن الآيات الشيطانية والإرتداد كان عاصما له من التصدى لأى شخص غير الخمينى .

النتائج

من هذا الرصد التقريبى لثلاث عشرة عينة مصرية من الكتاب والمثقفين ورجال الدين يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ ـ باستثناء صوت واحد فإن اثنا عشر صوتا استنكرت «عمل» سلمان رشدى .

٢ ـ ولكن هذا الإستنكار لم يصل إلى حد الموافقة الصريحة على إعدامه، وهناك موافقة ضمنية من ثلاثة ، مشروطة بالمحاكمة حسب الشريعة الإسلامية .

٣ ـ اثنان فقط أكدا إنهما قرآ الرواية .

٤ ـ رفض رجال الدين والمفكرون المسلمون إصدار حكم على مؤلف لم يقرأوا كتابه .

٥ ـ ندَّد تسعة بالخمينى تنديدا صريحا بسبب الإرهاب الدموى ، وأكد ثلاثة منهم أنه قد خالف القواعد الأصولية للإسلام .

٦ ـ ندَّد سبعة بالغرب لأسباب تعددت من كراهيته للإسلام ونهب المسلمين إلى «النفاق » الذى يدفعهم إلى الغضب أو السرور حسب مصالحهم لا وفق مبادىء حقوق الإنسان .

وبعد ، فإن أرجح الإنعكاسات البعيدة المدى والعميقة الأثر ، هى أن أسوارا عالية غير مرئية قد تم تثبيتها فى الأرض المصرية تحول دون التفكير لزمن يطول فى كثير من المسلمات المعتمدة دينيا . كذلك ، فإن الموقف السلبى من الغرب سيجد طريقه إلى الإنتشار الواسع ، وبالمقابل فإن تمثال الخمينى سوف يهتز من قاعدته الصغيرة الضيقة فى مصر . ولن يجد الإرهاب السياسى باسم الإسلام دعما ولا إلهاما ينقذه فى الملمات .

٤ـسلمان رشدى هل يقتل نجيب محفوظ ؟

فى الأسبوع الأخير من شهر مارس (آذار) ١٩٨٩ أصدر أحد تيارات الإسلام السياسى كتابين ، الأول عنوانه « قضية سلمان رشدى ـ ملف جديد فى صراع الإسلام والغرب » عن دار الرسالة ، والآخر عنوانه «الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ » عن دار أمّة برس للطباعة والنشر ، والكتابان مصريان تأليفا ونشرا ، ومن ثم فهما يعبران أساسا عن أحد خيوط وخطوط الحركة الفكرية ـ السياسية المصرية . بل إنهما يعبران عن أحد خيوط وخطوط الحركة الإسلامية فى مصر ، وليس عن كل هذه الحركة .

ولكن هذا التدقيق لا ينفى أن «الفكر » المطروح فى الكتابين يستجيب لهذه الدرجة أو تلك لاتجاهات الإسلام السياسية العامة ، وأيضا للإتجاهات الإسلامية عند الأحزاب السياسية الأخرى بما فيها الحزب الحاكم نفسه الذى يرفض ما يسميه «بالتطرف» رسميا . بل إننى أذهب إلى حد القول بأن الفكر المطروح فى هذين الكتابين يجد صداه الواسع لدى الغالبية الساحقة من شرائح المجتمع المصرى بما فيها الشرائح المسيحية . وليس خاليا من المغزى أن يقف كاهن قبطى غير منضبط فى حفل رسمى للدعاة المسلمين حضره رئيس الجمهورية ، وإذا بهذا الكاهن يفاجىء الجميع ـ والرئيس يلقى كلمته ـ هاتفا « نحن ضد سلمان رشدى ، نحن ضد آيات شيطانية » .

وبالطبع لم يكن أحد قد طالب من هذا الكاهن أن يصرخ بهذا الهتاف ، ولكنه اتخذ المبادرة دون توجيه أو استشارة ، ظنا منه أنه بذلك يجامل المسلمين، وبالفعل فقد سجل جمال سلطان فى كتابه «قضية سلمان رشدى» ما يلى : «وقد أعلن أقباط مصر فى صراحة كاملة أنهم يرفضون ما جاء فى

كتاب سلمان رشدى من إهانة للإسلام وإعتداء على المسلمين ، فسجلوا بذلك سابقة حسنة لها دلالتها» (ص ٢٤) .

وهكذا فقد أثمر هتاف كاهن قبطى فى حفل إسلامى هذا «الصدى » الذى سيختلف ايقاعه بعد قليل حين يسجل الكتاب الثانى«الطريق إلى نوبل». إن بطريركية الأقباط الأرثوذكس قد احتفلت وكرمت نجيب محفوظ بمناسبة حصوله على الجائزة العالمية .

ولكن الدلالة تبقى هى هى : إن الغالبية الساحقة من «الجماهير» التى تكابد فئاتها الأساسية آلاما مضنية فى سبيل لقمة الخبز وتعانى أهوالا مروعة فى سبيل الحد الأدنى من الحياة ويغزوها الجهل المركب غزوا مكتسحا لقشرة الوعى ، ليس لديها ما يمنع من المشاركة «الوجدانية» فى لعن سلمان رشدى الذى لا تعرفه ولن تقرأ له حرفا فى الحاضر أو فى المستقبل ، ذلك أنه بعيدا عن نشاطات الجماعات الإسلامية السرى والعلنى ، هناك فى الجو ما يشبه الغازات الفكرية السامة أو المخدرة ، لقد انعزلت النخبة أكثر من أى وقت مضى ، وأضحت الأفكار المناوئة للسموم تدور فى حلقات مفرغة كالدخان فى الهواء ، ولأول مرة أصبح من الممكن أن تكتب ما تشاء ، ولكن دون تأثير يذكر ، وليست صدفة لذلك أن تكون حالة «اللامبالاة» هى الشحنة التى تدفع الناس للسير نياماً فى الطرقات العامة أو إنها تطاردهم فيمضون كأن أشباحا تلهب ظهورهم بسياط من نار ، هكذا سقط الارتباط بين المواطن والعمل العام ، أيا كان هذا العمل العام ، سواء فى حزب أو جمعية خيرية . وكما أننا فى زمن الكلمة «الحرة » التى لا تجدى ولا يسمعها أحد ، فإننا أيضا فى زمن «التعددية الحزبية » التى طال انتظارها ، ولكن أحدا لا يتحزب سياسيا . الحزب فى مصر هو الجريدة ، أما العمل السياسى فلا أحد يقبل عليه ، سواء كان الحزب معارضا أو حاكما ، هناك حالة «لا مبالاة » لها ماض ولها حاضر ، الماضى هو تأميم العمل الحزبى فى الحقبة الناصرية ، لمصلحة النظام ، وتصفية الإستقلال التنظيمى عند المواطن المصرى بسلسلة من الجراحات النفسية والجسدية الأليمة . والماضى أيضا هو استزراع العمل السياسى كالنباتات الزجاجية فى مزرعة النظام الساداتى الذى «بادر» إلى ولادة ثلاثة أحزاب فى دار الإتحاد الاشتراكى ثم أطلقها بعد أن حدد لها إلى أين تذهب يمينا ويسارا ووسطا ،

ففقدت المصداقية عند الناس ، وحين تمرد البعض كان الوقت قد فات . أما الحاضر، فهو الأرض الخراب التى أسفر عنها الإنفتاح الاقتصادى المتوحش والهجرة إلى النفط والصلح مع العدو ، فانقلبت المعايير وسلم القيم ولم تحل مكانها معايير وقيم جديدة ، وإنما حلّت الجرائم التى تحدث فى مصر للمرة الأولى عندما أصبح الإختلاس والتهريب والرشوة هى الطرق القصيرة إلى الثراء ، ولم يعد هناك حلم جماعى وطنى أو قومى أو إنسانى ، وإنما أضحى «البحث عن مخرج» أو مهرب أو ملجأ هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادى . وقد تبدى «الخلاص» فى ثلاث وسائل ، قد يجد المواطن ضالته فى إحداها أو فى اثنتين أو فيها جميعا حسب «الحال » . هذه الوسائل ليست طبقية ، فقد أخترقت الجسد الوطنى بمختلف فئاته وقواه ، وليست زمنية لأنها تمكنت من كل الأجيال .

أما الوسيلة الأولى فهى التزايد السكانى المروع ، وكأننا أمام ظاهرة الإنتحار الجماعى بالمزيد من التكاثر ، رغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والاسكان والفقر . والوسيلة الثانية هى الإدمان على أحدث منجزات التخدير. والوسيلة الثالثة هى اللجوء إلى التنظيم الدينى أو الدينى الاجتماعى أو الدينى السياسى ، والوسائل الثلاثة مرتبطة ببعضها بعضا من ناحية ، ومرتبطة بالانهيارات الكبرى فى الإقتصاد والفكر من ناحية أخرى .

فى هذا المناخ يحصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل التى تحدد لجنتها بوضوح إنها تقدر روايته «أولاد حارتنا» تقديرا عاليا ، فيقيم الناس الأفراح والليالى الملاح وتتحول مصر من أقصاها إلى أقصاها إلى أغنية من أعماق القلب ، وفى هذا المناخ أيضا تصل ضجة سلمان رشدى الذى لم يقرأه أكثر من عدد أصابع اليدين فيشيع فى «الجو » غضب عام . لم يكن المصريون قد قرأوا نجيب محفوظ حين فرحوا (ماذا تساوى قراءة عشرات الألوف فى شعب يصل هذا العام إلى خمسة وخمسين مليونا ؟) . ولم يكن المصريون قد قرأوا سلمان رشدى حين غضبوا ، غير أنهم فى الحالين سرعان ما يديرون ظهورهم للفرح والغضب معا ، إلى حالة «اللامبالاة» التى تثمر الإنفجار السكانى الرهيب والإدمان والمبالغة فى التظاهر الدينى إلى حدود التناقض الكاريكاتورى أحيانا (كما هو شأن الحجاب مثلا حيث لم

يعد فى أغلبه الأعم هو الحجاب الإسلامى المعروف بل هو موضة مزخرفة وملونة ومستوردة من لندن وباريس ، وتمضى المحجبات وقد اشتبكت أيديهن بأيدى أصدقائهن أو رجالهن فى الشوارع الليلية ، وعلى شواطىء النيل أو فى القوارب وصحارى الهرم والحدائق المهجورة ... الخ) .

فى هذا الطقس المعبأ بالغازات الفكرية السامة ، يكتب جمال سلطان فى «قضية سلمان رشدى» عن «المخططات الأوروبية الصليبية العابثة فى ديار الإسلام (التى تعتمد) على تحريك نفر من أذنابها ، من طرف خفى ، ليخرجوا على العالم بكتابات مؤقتة توقيتا مضبوطا ، تُحدث ما يشبه الصدمة العقلية والوجدانية للمسلمين ، وتحاول التشويه لصورة الإسلام أمام العالم الغربى ، هذا ما حدث مع كتاب على عبد الرازق ـ الإسلام وأصول الحكم ـ الذى صدر بعد عام واحد من اسقاط الخلافة العثمانية ليعلن على الناس أن لا حكم ولا سياسة فى الإسلام ، وكانت ضجة كبرى امتدت من مصر إلى أجزاء من العالم الإسلامى . وكان الأمر ذاته مع طه حسين فى كتابه ـ فى الشعر الجاهلى ـ الذى أصدره بعد عام واحد من انفتاح الجامعة المصرية ليشكك فيه بالقرآن المجيد والوجود التاريخى لبعض الأنبياء والمرسلين مثل إبراهيم الخليل عليه السلام» (ص ٥) .

هذه هى الفكرة الأولى التى يضعها الكاتب فى صدارة الركائز التى يعتمد عليها : هناك مخطط أجنبى ينفذه «نفر من الأذناب» . وقد اختار الشيخ على عبد الرازق وطه حسين كعينة لهؤلاء «الأذناب » . وقال إن الهدف هو تشويه صورة الإسلام «أمام العالم الغربى» . وهى مفارقة تثير الدهشة على الأقل ، فما معنى أن يحرك الغرب أذنابه فى بلادنا لتشويه صورة الإسلام أمام هذا الغرب نفسه ؟ الأقرب إلى المنطق هو أن «الأذناب» يشوهون الإسلام أمام أصحابه أو المؤمنين به .. إلا إذا كان الغرب على وشك الإيمان بالإسلام ، لذلك رأت قيادته «الصليبية » أن تأتى « بشاهد من أهله » حتى تنقذ بلادها من فتح إسلامى جديد ، وهو أمر لا أظن الكاتب يوافق عليه .

ثم إنه يحدد «التوقيت » الذى أصدر فيه كل من على عبد الرازق وطه حسين كتابيهما ، فيقول إن الكتاب الأول صدر بعد اسقاط الخلافة العثمانية، وهذا صحيح ، ولكن ما دلالة ذلك ؟ دلالته أنه ما كان يستطيع أن

ينشر كتابه في ظل الخلافة ، بل لقد صودر الكتاب وحوكم المؤلف وفُصل من عمله كقاض شرعي لأن الملك فؤاد كان يطمع في خلافة المسلمين ، وهو الذى أوعز إلى الأزهر بمحاكمة على عبد الرازق ، وفي حالة طه حسين ، فقد نشر كتابه فعلا في العام التالى لإنشاء الجامعة المصرية الرسمية ، ولكن الكاتب لم يذكر أن الطلاب لم يثوروا ولا الأساتذة ، وإنما هي مناورات السياسيين التي انتهت عمليا إلى لا شئ ، ذلك أن النيابة العامة حفظت الدعوى . إن استبدال التوقيت الصحيح بتوقيت هامشي هو تغييب لأهم الأسباب والدلالات التي أدت بعلى عبدالرازق وطه حسين إلى الكتابة ، وأدت بالدولة إلى المصادرة . لقد كانت ثورة ١٩١٩ أهم الأسباب التي أشاعت قدرا من حرية الفكر والتعبير لاستئناف النهضة ودفعت المثقفين إلى التفكير بصوت عال . وكان إجهاض هذه الثورة بأيدى الدكتاتوريات عميلة الاحتلال البريطاني وفي طليعتها النظام الملكي ، من أهم عوامل التخلف إلى الوراء وتقييد حرية الفكر، وهكذا فإن جمال سلطان مؤلف «قضية سلمان رشدي» قلب الوقائع ومحتواها رأسا على عقب ، ذلك أن التسلسل الطبيعي للأحداث يفضى بنا إلى اليقين بأن أعداء الحرية الفكرية هم أنفسهم أعداء الحرية السياسية، وهؤلاء كانوا دائما الدمى التي يحركها المحتال الأجنبي واستبداد القصر الملكي الذى كان يريد أن يرث الخلافة العثمانية ، سواء كان الذى يسكنه فؤاد أو فاروق .

إلا أن مؤلف « قضية سلمان رشدى » يقلب الوقائع ليصل إلى هذه الفكرة المحورية « إن الأحداث والتفاعلات التي صاحبت قضية كتاب سلمان رشدى أكدت بما لا يدع للشك أن الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامي لم تنته ، وإنما هي قائمة وممتدة » (ص ٧) .

إذن فالكاتب ليس معنيا بالإستعمار الذى قهر ويقهر شعوبا بعضها لا يدين بالإسلام ، وإنما تعنيه الحرب الصليبية التي يفرغها من محتواها الاقتصادى والسياسي لتصبح مجرد حروب دينية ، هذا النوع من الحروب هو الذى ما يزال مستمرا إلى الآن ، وفي إطاره تجيء قضية سلمان رشدي، التي لا تخرج عن كونها إحدى تجليات الحروب الصليبية ضد الإسلام ، فليس على عبد الرازق وطه حسين ونجيب محفوظ (كما سنتابع) إلا أدوات في هذه الحرب التي بدأت ولم تنته .

الحرب المعلنة إذن هى حرب دينية بين المسيحية الغربية والإسلام الشرقى ، ولكن المشكلة تبدأ من إقرار الكاتب صراحة أن الغرب الرأسمالى والاشتراكى ملحد . والأدق أن يقال أن الدين منفصل عن الدولة فى هذا الغرب بشقيه ، وأن قطاعات تتسع هنا وتضيق هناك من الشعوب ملحدة ، وأن قطاعات غيرها مؤمنة ، وفى حالة «الإيمان» فإن هناك أديانا غير اليهودية والمسيحية والإسلام تسيطر على قلوب وعقول المليارات من البشر ، ولا شك أن هناك حروبا دينية ، طائفية ـ مذهبية ، مهما كان محتواها العميق اقتصاديا وسياسيا . هناك حرب بروتستانتيه ـ كاثوليكية فى أيرلندة ، وهناك حرب هندوسية ـ سيخية فى الهند ، ولكن أين الحروب الصليبية (الممتدة) إلى يومنا ؟ هناك استعمار غربى لكثير من بلدان العالم أيا كانت أديانها ، وهو استعمار اقتصادى فى المقام الأول ، وعلى هذا الصعيد فإننا نعلم من نظام نميرى فى السودان إلى نظام ضياء الحق فى باكستان ، أن الشريعة الإسلامية التى طبقت على الفقراء لم تجند المسلمين لمحاربة «الصليبيين» ، بل كان النظامان على وفاق عظيم مع الغرب «الصليبى» ، أما إذا كانت الحروب الصليبية قد استهدفت بيت المقدس ، فإننا نعلم أن إيران الخيمنى هى التى تحالفت مع الكيان الصهيونى فى فضيحة «إيران جيت» ، ونعلم أن سودان النميرى هو الذى نقل اليهود الأثيوبيين إلى الكيان الصهيونى فى فضيحة «الفلاشا» .

إذا كانت الحرب دينية بين الإسلام الشرقى والغرب «الصليبى» فما الذى يمنع من أن تمتد هذه الحرب بين الشرق الإسلامى من جهة والعالم كله من جهات أخرى حيث تتعدد الأديان التى تختلف مع الإسلام من الألف إلى الياء ؟ أليست هذه دعوة إلى طمس التناقضات الحقيقية بين المسلمين وغيرهم من الشعوب فى جانب ، والمستغلين ـ بكسر الغين ـ فى جانب آخر سواء كان المستغلون من المسلمين أو غيرهم ؟ ولكن الكاتب يعلم أن ما يسمى بالاقتصاد الإسلامى قد سقط فى مصر سقوطا مأسويا حين فقد عشرات الألوف أموالهم فى الشركات الوهمية «لتوظيف الأموال» تلك التى كانت تُدعى البعد عن الربا والفائدة وتمنح بعض المودعين ثلاثين وأربعين فى المائة من ودائعهم ، وإذا بها فى لحظة تنكشف عن كونها شركات للتهريب والرشوة ، وكل ذلك باسم الإسلام الذى أفتى سياسيوه فى مصر أن القطاع العام

حرام وأن القطاع الخاص وحده هو «الإسلامى» . لذلك هربوا أموالهم إلى مصارف أوروبا والولايات المتحدة (المسيحية ، اليهودية ؟) ، أى إلى أجهزة الغرب « الصليبى » الذى يزعمون محاربته للإسلام ، أو محاربتهم له

ومع ذلك فالكتاب ينتهى بأن الذين يدعون إلى حوار الحضارات إما أنهم مخدوعون « وإما أنهم خادعون يهدفون إلى استنامة الإنسان المسلم وتخديره بحيث تسهل اجراء عمليات غسيل المخ وغسيل الذاكرة وغسيل الوجدان ، ومن ثم انسحاقه حضاريا .. إن علاقة الشرق بالغرب مازالت كما كانت قائمة على أساس الصراع ، والصراع وحده » (ص ٣٧) . وهو يقصد الصراع الدينى ، فلا بأس على الغرب الإستعمارى أو الرأسمالى ، فالمهم أن ينتصر الدين حتى ولو كان صاحبه مستعمرا ، بكسر الميم ، أو رأسماليا مستغلا لإخوته المسلمين أبشع حدود الإستغلال . والمؤلف يؤكد أن المسلم «مُحاربَ ومرفوض لا لشىء إلا لأنه مسلم » . ولم يسأل نفسه لحظة واحدة: ولماذا المواطن فى نيكارجوا أو فى السلفادور أو فى جنوب أفريقيا أو فى كمبوديا يجد نفسه مُحاربا ومرفوضا رغم أنه ليس مسلما ؟ ولماذا يجد المواطن المسلم نفسه فى بلاد إسلامية مُحاربا ومرفوضا بالرغم من إسلامه؟

لا يجد جمال سلطان جوابا واحدا على هذه الأسئلة فَيهرب إلى اليوتوبيا «إن هروب الإنسان الأوروبى المعاصر إلى الإسلام يمثل شهادات إتهام بالإفلاس والتهافت والرفض للتراث الأوروبى ، وبكل ما تمخض عنه فى الواقع الإنسانى المعاصر من نتاجات فكرية وفنية ونفسية ، ومن هنا نفهم سر الدفاع المستميت للغرب عن كاتب يسجل فى نهاية روايته اعتزازه بالإنتماء إلى الغرب والنجاة والهرب من الشرق والإسلام» (ص ٣٩) .

النجاة إذن ـ للغرب ـ هى فى الإسلام . وهكذا ندرك لماذا دعا الخمينى جورباتشوف إلى الإسلام ، ولماذا حكم على سلمان رشدى بالإعدام .

وحتى نتعرف على مدى شيوع هذا «الوعى» فيصبح «لا وعيا» كامنا عند بعض كبار الأدباء ممن هم بعيدون عن الإسلام السياسى ، علينا أن نقرأ يوسف إدريس فى «أهرام» ٢٧ ـ٢ ـ ١٩٨٩ حيث يقول إن «الحروب الصليبية بمجيئها ، لم تأت فقط طمعا فى مال الشرق وكنوزه ، ولكنها جاءت

طمعا فى تحويل المسلمين عن هذا الدين الإسلامى الجبار ودخول المسيحية بسماحتها وغفرانها ، ورغم أن الحروب الصليبية أظهرت من المسلمين ومن صلاح الدين بالذات تسامحا أكثر بكثير من التسامح الذى بشر به المسيح عليه السلام ، فقد كان يتنكر على هيئة طبيب ليعالج أعداءه الذين جاءوا ليفتكوا به وبالمسلمين ، ويعفو عن الأسرى ويجعل من القدس عاصمة دينية مفتوحة لكل الأديان والنحل ، إلا أن العداء للإسلام لم ينقص فى قلوب غلاة المتطرفين الصليبيين ، إلى الآن » .

وقد إعتذر يوسف إدريس بعد أسبوع واحد عن هذه الصياغة فى الصحيفة ذاتها والمكان نفسه ، ولكن يبقى ارتباك الوعى واضحا فى قوله إن الحروب الصليبية استهدفت تحويل المسلمين عن الإسلام الجبار إلى المسيحية السمحة ، وهو تعبير شديد التعثر ، وبغض النظر عن غياب الدقة فى التوصيف التاريخى ، فإن ما يثير التأمل هو هذا اللقاء بين مؤلف كتاب «ضجة سلمان رشدى» الذى يوافق ضمنيا على ارتداده وإعدامه وبين يوسف إدريس الذى رفض اعدام أى كاتب ، حول تصنيف العلاقة مع الغرب بأنها حرب صليبية ، والتأكيد على أن هذه الحرب مستمرة ، وأنها فى جميع الأحوال حرب دينية .

وإذا كان جمال سلطان يبدأ كتابه بأن «الأذناب» يشوهون صورة الإسلام أمام الغرب ، ويختم الكتاب بأن الغرب يهجر تراثه إلى الإسلام ، فإن «الحلم المكبوت » فى هذه الحال هو استعادة الأندلس وصقلية وبواتييه و« فتح العالم » من جديد ، كما أن الخوف من الصورة المشوهة للإسلام أمام الغرب ، والفرح بهروبه من تراثه إلى الإسلام ، كلاهما « شعور » يعلن « المسكوت عنه » : وهو الإنبهار بالغرب والرغبة فى السيطرة عليه . وإذا كان زمان الفتوحات العسكرية قد ولَّى ، فلا أقل من أن يكون حلم الحب والكراهية ، دينيا .

* * *

لا يفوت مؤلف « قضية سلمان رشدى » أن يربط بين هذه القضية ونجيب محفوظ « الذى سبق أن صودرت إحدى رواياته ، وهى بعنوان ــ أولاد حارتنا ــ بسبب جرحها إيضا لمشاعر المسلمين » (ص ٢٤) .

وهى الفقرة التى تفضى بنا تلقائيا إلى كتاب محمد يحيى ومعتز شكرى « الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ » . وهو البيان الثانى للإسلام السياسى حول القضية ذاتها فى وجهها المحلى ، أى رواية« أولاد حارتنا » . وبالرغم من أن البيانين كليهما يتسمان بقدر من « الهدوء » إن جاز التعبير عن اللهجة غير الانفعالية ، فإن كتاب : «الطريق إلى نوبل » يتميز بقدر أكبر من المنهجية والعلم . والكتاب مُهدى « إلى كل مُوحِّد فى وجه كل إباحى وملحد » ، وإذن فهو خطاب موجَّه إلى المؤمنين ، وليس حوارا مع غيرهم . هذا على السطح ، لأن النص من داخله هو حوار ، على الأقل ، مع الرواية ومؤلفها . ولما كانت الرواية بدورها نصا مقروءا من « الآخر » فالحوار معها يضمر الطرف الثالث فى الخطاب ، وهو مايسمى فى النقد الحديث بالقارىء الضمنى .

والكاتبان محمد يحيى ومعتز شكرى يوجزان تصورهما للرواية على هذا النحو :

(١) « هى قصة رمزية لا تختفى فيها الرموز إلا خلف غلالة رقيقة من الواقع الاجتماعى ... والرموز لها خطورتها لأنها تتعرض لأفكار دينية .. ويتمثل فيها أشخاص الأنبياء من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام.. ولله: تعالى نفسه شخص يمثله فى الرواية » .

(٢) و « هى قصة تصور الله والانبياء والرسالات السماوية على غير الحقيقة الإيمانية وغير ما يؤمن به الناس فى هذا البلد الذى صدرت فيه القصة .. وتُرسى القصة مبادىء الاشتراكية العلمية والماركسية الملحدة بديلا للدين والألوهية والوحى .. وتبشر بوراثة العلم الدنيوى المادى للدين الذى ترى أنه استنفد أغراضه ووهنت قواه » (ص ٥) .

ثم ينتقل بنا البيان إلى « أثر سلامه موسى والاشتراكية العلمية » فى نجيب محفوظ ، وكذلك إلى تأثير المؤلفات السوفياتية التى ذكر من بينها «محمد خرافة رجل لم يكن » و « رجعية الإسلام » . وهما كتابان يستشهد بهما الكاتبان نقلا عن كاتب ثالث هو إبراهيم دسوقى اباظة فى كتابه «تقدميون إلى الخلف » صدر عن دار المعارف ١٩٧٦ (ص ١٤٠) .

ثم هناك كما يقول البيان حيثيات جائزة نوبل التى اكدت أنه ـ أى نجيب محفوظ ـ قد « تأثر بالمفكرين الغربيين مثل ماركس وداروين وفرويد » . وهو استشهاد منقول ، كما يذكر الكاتبان، عن مجلة «القاهرة »عدد ١٥ -١٢-١٩٨٨ (ص٦٤) . وينتقل بنا الكتاب إلى أقوال بعض المعلقين والنقاد ، ثم يرصد تحت عنوان « حل الشفرة » (ص٣٤ - ٤٠) اسماء ٥٢ شخصية وحدث ومكان وكتاب وكراسة ورد ذكرها فى « أولاد حارتنا » وما يقابلها من أسماء لشخصيات وأحداث واسرار وأشياء دينية وردت فى القرآن والإنجيل والتوراة .

وهنا يجوز لنا الإدلاء ببعض الملاحظات قبل مواكبة التفسير الذى سيتفضل به السيدان صاحبا البيان .

والملاحظة الأولى هى إنهما صادرا على المطلوب ، فحددا رموز الرواية ومعانيها من قبل الدخول فى رحابها واستكشاف دلالاتها من لغتها وأسلوب بناء شخصياتها ووسائل تكوين احداثها والسبل التى افضت بالمؤلف إلى تشكيل بناها الخيالية . لم يفعلا ذلك ، بل اكتفيا بتنبيهنا سلفا إلى أن هذه الرواية « رمزية » ، وأن المؤلف « يقصد» كذا وكذا . وليس هذا من النقد فى شيء فلقد كان الواجب ، إذا كانت الرواية رمزية حقا ، استشفاف رموزها من لغتها أو تكوينها فيمسى الإفصاح عن « حقيقة » فلان وفلان عند نهاية التحليل كنتيجة للقراءة وليس العكس ، إذ جاءت المقدمة توجيها مباشرا للقارىء أن يمضى فى قراءته على هذا النحو المحدد دون ذاك حتى يستخلص هذه النتيجة دون تلك . ومن هنا كانت المقدمة التى أوجزت النتيجة سلفاً إسقاط لرؤية ذهنية من خارج النص وسابقة على تشكله . وكان من الممكن للمؤلفين أن يستعينا فى هذا الصدد بعلم الاجتماع الأدبى فيوزعان الرواية على مائة قارىء وقارئة من مختلف الأعمار والمهن ومستويات المعيشة ويستخلصان انطباعاتهم حول الرواية من خلال أجوبتهم على مجموعة من الأسئلة الموضوعية الخاضعة للشروط السوسيولوجية المعتمدة . وكان من الممكن للكاتبين ـ زيادة فى الاحتياط وبعدا عن مواطن الشبهة ـ أن يرصدا فى إحصاء دقيق نتائج القراءات المختلفة التى قام بها النقاد خلال ثلاثين عاما مرت على ظهور الرواية لأول مرة فى « الأهرام » . وإنطلاقا من هذا التعدد المركّب للقراءة يستطيع صاحبا البيان الحصول على

« مدخل منهجي أولى » لاستكشاف العالم الروائى لأولاد حارتنا دون اللجوء إلى الإسقاط الذاتى لرؤية شخصية هى بمثابة «الحكم قبل المداولة » . والإسقاط فى البداية والنهاية لا يجعل من «أولاد حارتنا » رواية رمزية ، لأن ما يدعوه الكاتبان رموزا ليس بالنسبة لهم أكثر من « أقنعة » ما دام جبل هو موسى ورفاعه هو عيسى وقاسم هو محمد ، وهكذا . وفرق كبير بين الرمز والقناع .

هذا يعنى على الوجه الآخر أن الباحثين قد تخليا عن البحث فى الرواية إلى البحث فى الضمير . ذلك أن المصادرة على المطلوب بالقول أن هذا ما « يقصده » الكاتب هو حكم غير قابل للنقض على النيات ، ولا بأس من إعلان الحيثيات بعد صدور الحكم . وهذا هو أساس الإرهاب واغتيال حرية الفكر. إن هذا البيان الثانى كالبيان الأول يتسم بالهدوء ويزيد عليه بالمنهجية والعلم ، ولكن العلم بالشىء فى هذه الحال يستدرج الثقة إلى مقتلها ، والمنهجية تُوظف فى أحكام القتل .

وحول هذه المنهجية المزورة وذلك العلم المزيف ، أسوق بقية الملاحظات التمهيدية ، فأستأذن الأستاذين فى القول بأن سلامه موسى لم يكن ماركسيا قط ، وإنما كان الرجل طيلة حياته اشتراكيا ديموقراطيا أقرب إلى المدرسة الفابية التى انخرط فى صفوفها عمليا قبل نهاية العقد الأول من هذا القرن عندما عاش فى بريطانيا حتى عام ١٩٠٩ وكتب من هناك « مقدمة السوبرمان» . وفى عام ١٩١٢ نشر كتابه عن الاشتراكية . و « المجلة الجديدة » التى كتب فيها نجيب محفوظ وأصدرها سلامه موسى منذ نهاية ١٩٢٩ إلى نهاية ١٩٤٢ كانت المنبر الاشتراكى الديموقراطى ، بامتياز . وحين أراد بعض الشباب تحويلها إلى منبر أكثر راديكالية أعطاهم المجلة وتركهم . هذه هى الحقيقة التاريخية الثابتة إذا شئنا العلم . ونجيب محفوظ الذى تربى فعلا فى « المجلة الجديدة » التى نشرت له مقالاته وترجمته لكتاب جيمس بيكى « مصر القديمة » وروايته الأولى « عبث الأقدار » تشهد بأن الرجل أيضا لم يكن ماركسيا قط ، ولم يتحول إلى الماركسية فى أية مرحلة من مراحل العمر . وكتاباته من «المجلة الجديدة » عام ١٩٣٠ إلى «الأهرام » عام ١٩٨٩ تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن نجيب محفوظ من المنتمين سياسيا إلى الوطنية المصرية صاحبة شعارات الاستقلال والليبرالية والتى

كان يجسدها حزب الوفد القديم . وفلسفيا من المتأثرين بعصر التنوير الأوروبى السابق على الماركسية . وإذن فليس من النزاهة العقلية ولا من الضمير الأخلاقى تصوير الرجل على غير حقيقته . ولو أنه كان ماركسيا لما تردد فى إعلان ذلك لحظة واحدة . غير أن تقديم نجيب محفوظ فى هذا الإطار إلى الرأى العام الإسلامى ، إنما هو حكم مضمر بإرسال أوراقه إلى المفتى ، كسلمان رشدى تماما .. ذلك أن الإلحاد يرادف الإرتداد ، وعقوبة المرتد لا تحتاج إلى بيان . فضلا عن ذلك فإن ماركسية نجيب محفوظ المزعومة هى قراءة سابقة على القراءة ، ولكنها قراءة إرهابية .

يبقى إننى أستأذن الأستاذين فى أن أحزن على التزوير المنهجى والعلم المزيف ، إذ لم يتحريا الدقة فى الإستشهاد بـ « مراجع » و « وقائع » لا وجود لها . ليس هناك كتاب سوفياتى أو غير سوفياتى يدعى « محمد خرافة رجل لم يكن » ، وليس هناك كتاب باسم « رجعية الإسلام » . لقد وقع الكاتبان ضحية أكاذيب مبثوثة أو مدسوسة فى المرجع الذى أشارا إليه . وهذا « الدّس العلمى » إن جاز التعبير الساخر ، تخصصت فيه بعض الجهات التى أرباً بالمؤلفين الإنتساب إليها ، وإن كنت أرجح إنهما وقعا فى حبائلها عن طريق الخصومة المشتركة للعدو المشترك ، أو ما يتصوران أنه «عدو مشترك » .

وكذلك فإن صاحبى « الطريق إلى نوبل » قد ضلا الطريق مرة أخرى إلى المنهجية والعلم حين اكدا أن حيثيا ت نوبل محفوظ تقول أنه تأثر بماركس وداروين وفرويد. ومعروف للخاص والعام أن حيثيات نوبل لن تنشر إلا بعد نصف قرن . ومعروف أكثر أن البيان الموجز الذى صاحب إعلان الجائزة لم يذكر قط الذين أثروا فى نجيب محفوظ . وهو بيان منشور فى جميع الصحف المصرية ، فلماذا اللجوء إلى هذه الأساليب إلا أذا كانت الحجج الحقيقية بلغت من الضعف حداً استوجب اختراع عناوين كتب لم تكتب وأسماء مفكرين لم يرد ذكرهم فى بيان نوبل . ولكن طالما أنه ليست هناك حيثيات لحكم الإعدام الذى وقع قبل المحاكمة ، فكل شئ مباح .

ويبقى من ملاحظاتى الأولية أن الكاتبين يؤكدان ــ دون حذر ــ إن نجيب محفوظ كتب « أولاد حارتنا » عام ١٩٥٩ فى مستهل « المدّ الشيوعى والعلمانى فى مصر » (ص٩٩) . هل تعرف أيها القارىء ماذا حدث فعلا

عام ١٩٥٩ ؟ لقد قام جهاز الأمن الناصرى بأوسع وأبشع عمليات اعتقال لليسار المصرى بكل تياراته وللديموقراطيين الليبراليين بشتى اتجاهاتهم . نعم حدث ذلك عام ١٩٥٩ وتأملوا « المدَ » فقد استمر التعذيب حتى الموت والإعتقال فى الصحراء النائية حتى منتصف عام ١٩٦٤ فهل يجهل محمد يحيى ومعتز شكرى حقا هذا التاريخ الأسود ؟ أم أن الخصومة الفكرية والسياسية تصل بهما إلى حدَ قلب الحقائق رأسا على عقب ؟ إن اليساريين والديموقراطيين المصريين يذكرون فى كل وثائقهم وأدبياتهم ما لحق بالإخوان المسلمين من عسف واضطهاد وقهر ، فلماذا يبادلهم الإسلاميون هذه الأمانة بالزيف والتزوير ؟

تفضى بنا هذه الملاحظات إلى الجزء الثانى من كتاب « الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ » حيث ينفرد بنا محمد يحيى وحده من ص١٠١ إلى ص ١٤٧ فيقدم لنا ــ وهو مدرس الأدب الإنجليزى فى جامعة القاهرة ــ دراسة نقدية لرواية « أولاد حارتنا » . ونحن نعرف للمرة الأولى من هذه الدراسة أن الجماعات الإسلامية دعت إلى عقد ندوة فى أحد المساجد لمناقشة الرواية (ص١٠٦) . ثم إننا نعرف أيضا للمرة الأولى أن تكريم نجيب محفوظ فى بطريركية الأقباط الارثوذكس بمناسبة فوزه بجائزة نوبل قد أغضب الجماعات الإسلامية ، وذلك فى مجال المقارنة بين هذا التكريم المسيحى الرسمى وبين دعوة مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر إلى الإبقاء على حظر نشر « أولاد حاتنا » .

وبالرغم من الصفة الاكاديمية لمحمد يحيى فإنه يضع لنا منذ البداية ثلاث مسلمات غير اكاديمية هى :

١ - إنه يجب أن نتلمس الدافع إلى نشر الرواية عام ١٩٥٩ « فى سياق تحوّل ثقافى موعز به رسميا إلى الفكر الشيوعى والعلمانى بوجه عام ضد الإسلام كدين »

٢ - « إن الأستاذ محفوظ قد كتب هذا العمل بناء على ايحاءات خارجية أو لإرضاء قوى أصبحت تسيطر فى وقت الكتابة على الساحة الثقافية ومنابر النقد والتقويم والدعاية للكتاب أو ضدهم » (ص١٠٧-١٠٨).

٣ - « .. ولكن ما سيطر على التقييم الإيجابى لأولاد حارتنا إلى حدٍّ منح جائزة نوبل على أساسها هو اشتمال هذا العمل على تصوّر يعلن موت الآلة وانتهاء دور الأديان فى الحياة البشرية » .

هذه المسلمات الثلاث تتهاوى من قبل أن نبدأ الرحلة النقدية لأنها إعتمدت ، فى أحسن الأحوال ، على افتراضات غير صحيحة حتى لا أقول إنها إدعاءات مدسوسة على الباحث ، فالنظام الناصرى لم يكن شيوعيا ولا قريبا من الشيوعية فى أى وقت ، بل لعل العكس هو الصحيح . والفترة الواقعة بين ١٩٥٩و ١٩٦٤ كما سبق أن ذكرت هى أسوأ فترات عدائه للشيوعية . والذين كانوا يسيطرون على الساحة الثقافية فى تلك الفترة هم العقاد وعزيز أباظة وصالح جودت ويوسف السباعى وعبد القادر حاتم وغيرهم من أساطين خصوم الفكر الاشتراكى . أما « نوبل » فلم يُعرف عنها قط إنها زعيمة الإلحاد أو داعية له أو إنها تتخذ منه مقياسا . والفائزون بها تتعدد اتجاهاتهم الفكرية والفنية ، بالرغم من كل ما يمكن توجيهه إلى الجائزة من ملاحظات . والآن ، فإن هذه المسلمات لا تصلح أساسا معياريا لتقييم « أولاد حارتنا » . و مع ذلك ، فلنقرأ الناقد ماذا يقول :

يقو ل إن ثمة إلـها قد مات بالفعل ، هو إله المسيحية الغربية : « إن الإله الذى مات فى الحقيقة هو التصور الغربى المسيحى التجسيدى عن الإله الذى لم يصمد » (ص١٣٠) أمام العلم . « أماالتصور الإلهى فى الإسلام المعتمد على كتاب لم يهتز بالنقد والتمحيص والمتخذ من العلم كنشاط بحث عقلى دليلا مساندا له فلم يصب بالموت » (ص١٣١) . ويؤكد الناقد أن «أولاد حارتنا » تروى قصة موت هذا الإله ، ولكن هذا الأمر « لا يشير إليه أحد » (الصفحة ذاتها) . ولا يدع مجالا للَّبس فيقول حرفيا « موت الاله الذى يدور عنه الحديث إذن كعبرة ومغزى رواية أولاد حارتنا هو موت الاله الغربى أو التصور المسيحى عن الإله . ومعركة العلم ضد هذا الاله كما يصورها الجزء الخاص بعرفة لم تقع فى حارة مصرية أو وقف يقبع تحت جبل المقطم القاهرى . وتاريخ عرفة مع ناظر الوقف والفتوات هو تاريخ العلم مع أوروبا الإقطاعية ثم الرأسمالية . ومما يلفت النظر أن أحدا لم يعلق على هذا البعد لفكرة موت الإله ، ربما لأن الدعاة لهذه الفكرة يريدون أن ينشروها فى وسط إسلامى ولا يريدون لضحاياهم المستهدفين أن يدركوا بعدها

الغربى الخاص (ص١٣٢) . هكذا نجد أنفسنا أمام تفسير جديد تماما ينقذ الرواية وكاتبها من الإتهام الذى يعنى فى النهاية « ارتدادا عن الإسلام » يستوجب الإعدام .

ولكننا نفاجأ بالناقد يتراجع عن هذا التفسير لمجرد أن نجيب محفوظ أدخل فى صُلب روايته شخصية قاسم التى تعادل فى مخيلة الناقد رسول الإسلام . أى أنه على استعداد لأن يقبل « أولاد حارتنا » من دون قاسم الذى يراه مقحما و « إدخالا غريبا وحشوا أو مجرد مقالة استشراقية جانبية تريد دمج الإسلام فى زمرة المعتقدات الغربية التى لقيت مصرعها على يد عرفة « (الصفحة ذاتها) . ومعنى هذا ببساطة أن الناقد لا يرى بأسا على نجيب محفوظ فى (تعريضه) بالمسيحية ، ولكنه يرى البأس كل البأس فى تعرضه ، مجرد التعرض للإسلام . وهذا كله فى ضوء تفسيره الدينى للرواية . ولايكتفى بذلك ، بل يضيف أن المسيحية التى مات إلهها هى عقيدة مفروضة من الإستعمار . (حين يقرأ المسيحيون هذا الكلام عن ديانتهم هل من حق بابا روما أو أى بابا أن يحكم بإعدام الكاتب ، كما فعل الخمينى بسلمان رشدى ؟).

ولأن خطيئة نجيب محفوظ فى « أولاد حارتنا » أنه أدخل فى صُلبها شخصية قاسم ، فإن « مايحدث فى أولاد حارتنا ليس تصورا أو رؤية ولو من منطلق علمانى للتاريخ الدينى للبشرية ، بل هو تبرير ايديولوجى واحتفال وتكريس للإستعمار الغربى ونتائجه ممثلة فى إعلان موت وانتهاء الأديان ولاسيما الإسلام لتحل محلها الأديان الغربية الجديدة وهى مذاهب العلمانية» (ص١٣٣) . هنا لابد من رصد الإرتباك الفكرى الذى وقع للناقد وهو يحاول جاهدا التوفيق بين المتناقضات . لنتذكر أنه أكد لنا فيما سبق أن الإله الذى مات هو الإله المسيحى الغربى ، فكيف يصبح نجيب محفوظ «عميلا » لهذا الغرب المسيحى فى روايته ؟ ثم كيف يستطرد ويستدرك قائلا إن الرواية أعلنت « موت وانتهاء الأديان » ويضيف « لاسيما الإسلام » ؟ الجواب المضمر دون إفصاح هو أن الناقد لا يأخذ على الرواية سوى أن صاحبها لم يجعل من الإسلام بديلا لكل العقائد ، وبالذات فى الغرب . إن ما يهمه هو «الغرب » انبهارا به ورغبة فى السيطرة عليه عن طريق الدين ،

لأننا لسنا فى عهد الفتوحات العظمى . هذا هو المسكوت عنه . لذلك رأى الحارة كلها حارة غربية ، وأن ما لحق بها من ديكور مصرى ليس أكثر من غش . ولذلك أيضا فهو يرشح كتاب قاسم (= القرآن الكريم) ليصبح بديلا لكتاب عرفه السرى.

ومن ثم يصبح الإسلام هو الدين والعلم المؤهل لأن يحلّ مكان الأديان الأخرى .

هذا الرؤية النقدية لمحمد يحيى ليست رؤية إسلامية على الصعيد الفكرى وليست رؤية أدبية على الصعيد الخيالى .. فالرؤية الإسلامية يعنيها البشر ونظام الحكم ، وهما الأمران اللذان تعرضت لهما « أولاد حارتنا » بوضوح لا يحتاج إلى ستار دينى أو علمانى . إن موضوع « أولاد حارتنا » الأول والأخير هو الإنسان ونظام الحكم ، مستهدفًاالبحث عن العدل والحرية. هذه هى القضية . وهى القضية التى هرب منها الناقد هروباً كاملا . أما الرؤية الأدبية فقد غابت كلياً منذ اقترح الناقد رواية اخرى غير التى كتبها نجيب محفوظ ، فحين يطلب حذف شخصية أو حدث أو مجموعة من المواقف، فهو فى حقيقة الأمر يلغى الرواية ويخطط لرواية لم يفكر فيها ولم يكتبها نجيب محفوظ..

ومع ذلك ، فهذا البحث هو استكمال جاد لبيان الإسلام السياسى حول نجيب محفوظ ، لا يفتقد الوضوح أو الصراحة .

* * *

وبتكامل البيانات ، الأول حول سلمان رشدى والآخر حول نجيب محفوظ ، كأن الكتابين عن أمر واحد ، بالرغم من أن هناك من يؤكد أن بعض الإعلام الغربى قد استغل واقعة رشدى ليسدل ستارا كثيفا من الدخان الأسود على الفائز العربى بجائزة نوبل ١٩٨٨ . أى أنهم (نجحوا) فى استخدام رشدى لضرب أية احتمالات لصعود نجم الثقافة العربية فى العالم بعد فوز نجيب محفوظ . وهناك من يؤكد أيضا أن الخمينى أراد أن يسترد بريقه الخارجى . ولكن النتيجة كانت هزيمة جديدة على جبهة العقل .

القسم الرابع

الطائفية هاوية العقل

١ـ أساطير مصطفى محمود حول 'الغزو 'الثقافى

فى مقالين متتاليين نشرهما الأهرام للدكتور مصطفى محمود (٦و٢٠/٧/١٩٩١) يشن الكاتب حملة عنيفة علي ما أسماه بالغزو الثقافى الذى أضر غاية الضرر بحاضر مصر وما زال قادرا على تهديد مستقبلها.

وقد تصورت فى البداية أن الكاتب يقصد بالغزو الثقافى ما درجنا على تسميته بالإرهاب السياسى أو فكر الجرائم التى لم يعرفها تاريخنا من قبل أو فكر المخدرات التى انتشرت على نحو غير مسبوق أو فكر اللامبالاة الجماعية والإبتعاد عن أى عمل عام والإنحصار فى دائرة الهموم الشخصية والمصالح الضيقة المباشرة . هذا الفكر أو ذاك يصلنا عبر المسلسلات المهداة لأجهزتنا الإعلامية المسموعة والمرئية والمنشورة فى مجلات أنيقة وكتيبات لامعة تصورت أن الكاتب يقصد هذا كله وغيره بالغزو الثقافى ولكنى فوجئت به يحدد إحدى فترات تاريخنا وإحدى تجاربنا الاجتماعية وبعض الأفكار والقيم والمبادىء حول العدالة والمساواة باعتبارها الغزو الثقافى . وكأن الظلم ليس غزواً وكأن العدالة تحتاج إلى إذن استيراد من الخارج .

وقد لا تكون مجانية التعليم أو الإصلاح الزراعى أو تأميم قناة السويس أو بناء السد العالى أو التصنيع مما يوافق عليه مصطفى محمود أو يرضى عنه . ولكن القول بأن هذه الإجراءات أفكار مستوردة و« غزو » ثقافى وسبب ما نحن فيه منذ عقدين من أزمات ، فإنه قول يتجاوز المسلمات

الاقتصادية والوقائع التى يمكن اختصارها فى أن « الفقر والجهل والمرض » عبارة صكها المصريون فى الزمن الإستعمارى لا فى الزمن الناصرى .

وكان من حق الكاتب أن يتناول أزمة الديموقراطية فى ظل الناصرية ، وكان من واجبه حينذاك أن يشير إلى أن قوى سياسية عديدة أضيرت من غياب الحريات .

ولكنه بدلاً من ذلك أعلن أن « الأفكار » اليسارية هى سر المصائب التى ابتلينا بها ، بالرغم من أن السلطة المصرية لم تكن يسارية فى أى وقت ، وبالرغم من أن المصائب كانت كبيرة جدا قبل الثورة ولم يكن جلالة الملك وقتها يساريا ولا كان الاحتلال البريطانى .

ومع ذلك فقد كانت أجهزة الأمن المصرية فى المرحلة الناصرية تعتبر مؤلفات ماركس وإنجلز وهارولد لاسكس وانورين بيجان من أدلة الاتهام بالشيوعية ، رغم أن جامعات الغرب تقوم بتدريسها للطلاب ويعتبرها مصطفى محمود غزواً ثقافياً، أما مؤلفات آدم سميث وكينز وروستو فإنها تدخل فى باب الحوار الحضارى ، وهى مؤلفات غربية من أمهات الفكر الاقتصادى الرأسمالى . ولا ضير على مصطفى محمود من إعتناق الفكر الذى يشاء دون المفاضلة بين فكر وآخر من باب «الغزو الثقافى » .. وإلا كان ذلك يعنى القمع والشمولية بالرغم من إدانة الكاتب لهما .

ونحن نعلم كمصطفى محمود أن الأفلام والمعلومات فى برنامجه التليفزيونى « العلم والإيمان » هى مواد مستوردة فهل يراها غزواً ثقافياً وماذا يرى فى مسلسلات « دالاس » و « نوتس لاندنج » وماذا سيقول عن فتوحات ثورة الاتصال والمعلومات حين تدخل بيوتنا فى القريب العاجل . ولكن الكاتب حائر فى تعريف الغزو الثقافى لأبعد الحدود . وتنعكس حيرته فى التفرقة بين سلامه موسى وطه حسين وبين لويس عوض والعقاد . ويتجاهل أن رفاعه الطهطاوى هو الآب الشرعى لفكر هذا التيار بتنويعاته المختلفة . سلامه موسى لم يقل ما قاله طه حسين فى « الشعر الجاهلى » ولويس عوض لم يقل ما قاله على عبد الرازق فى « الإسلام وأصول الحكم » ولكن مصطفى محمود يقبض علي سلامه موسى ولويس عوض بتهمة كان من السهل على أجهزة الأمن أو النيابة توجيهها لهما لو أنها كانت تهمة

صحيحة ، فالحقيقة التاريخية هى أن كلا الرجلين لم يكونا شيوعيان فى أى وقت . كان سلامه موسى كقاسم أمين ينادى بتحرير المرأة ، وكان كالطهطاوى وطه حسين والعقاد وهيكل والمازنى يدعو للإنفتاح علي الثقافة الإنسانية فى الشرق والغرب وكان كأحمد لطفى السيد يطالب بالديموقراطية وكان كخالد محمد خالد يطالب بالعدالة الإجتماعية ولم «يتطرف» سلامه موسى فى الموقف من الغرب عُشر ما فعله طه حسين فى «مستقبل الثقافة فى مصر» ولم « يتطرف » فى الموقف من نظرية التطور كما فعل إسماعيل مظهر فى « النشوء والإرتقاء » ، ولم « يتطرف » فى إلتزام الأدب والفنون أكثر من إلتزام العقاد فى « شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى » ولكن سلامه موسى إلى جانب ذلك كله دعا إلى العلم والعقلانية وحرية الفكر ، ودعا إلى الصناعة الوطنية والإقتصاد المستقل كطلعت حرب ، وكافح من أجل الإستقلال السياسى لمصر وجلاء الانجليز عنها . هذا هو سلامه موسى فكيف يصبح غزواً ثقافياً . أما زملاءه وأمثاله فقادة التنوير؟!

ولويس عوض أحد أبناء جيل طه حسين والعقاد وسلامه موسى ، وليس أكثر راديكالية من محمد مندور ، ونقده للماركسية منشور فى صلب روايته « العنقاء » وفى سياق مقدمته لها . وهو ليس نقداً جديداً ، فمقدماته معروفة فى الأربعينات ولا يغيب عن بال مصطفى محمود ، ما معنى التفرقة إذن بين شبلى شميل وسلامه موسى ولويس عوض فى جانب وبين طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ فى جانب آخر بالرغم من وحدة النبع والمجري والنهر الذي نهل منه الجميع . أليس الوطن والأمة أو الهوية الثقافية الحضارية القومية مشتركة أو مقاربة بينهم ، أليس معنى الثقافة وصورة العالم واحدة أو متقاربة فى تراثهم ، بالرغم من إختلاف الدين . كيف يمكن إذن أن تكون أقليتهم غزواً ثقافياً وأغلبيتهم عنواناً على الأصالة .

وفى العمق العميق لا يتصل فكر لويس عوض بفكر سلامه موسى إلا فى أقل القليل ، شأنه فى ذلك شأن جيل كامل . وربما كان محمد مندور صاحب مقدمة « إنتصار إنسان » أقرب إلى سلامه موسى هو وعبد الرحمن الشرقاوى وخالد محمد خالد والغزالى حرب ومحمود الشرقاوى من لويس عوض . ولا ينتمى الربط بين سلامه موسى ولويس عوض إلى أىّ أساس

موضوعى ، فالأول مفكر إجتماعى أولاً والثانى أديب أولاً ، والأول صحفى والثانى أكاديمى ، والأول عقل علمى موضوعى بارد والثانى أقرب إلى قلب الفنان المتوهج العاطفة المنفعل دائماً ، والأول موضوعه الواقع الماثل للعيان فى اللحظة الراهنة ، والثانى موضوعه التاريخ والماضى والثوابت فى الأدب والفكر والحياة يجمعها الطموح إلى التقدم والإنتماء الوطنى إلى مصر ولكن الذى فلسف هذا الإنتماء إلى حضارة البحر المتوسط هو طه حسين والذى استخلص هذا الإنتماء عن التاريخ هو حسين فوزى (سندباد مصرى) وحسين مؤنس (مصر ورسالتها) وشفيق غربال (تكوين مصر) ونعمات فؤاد (شخصية مصر) وجمال حمدان (شخصية مصر ـ عبقرية المكان) . ولم يكن كتاب سلامه موسى « مصر أصل الحضارة » منذ أكثر من نصف قرن إلا قطرة فى بحر . وكان الأدب المصرى سباقاً إلى الكتابة عن أحمس وإخناتون بأقلام علي أحمد باكثير وعبد الحميد جوده السحار وعادل الغضبان ونجيب محفوظ الذي حصص لعلاقته المعروفة بسلامه موسى صفحات مضيئة فى ثلاثيته (وكان سلامه موسى أول من نشر لنجيب محفوظ ترجمته لكتاب مصر القديمة وأول من نشر له رواية « عبث الأقدار » أما لويس عوض فلم يكن وحده الذى تكلم عن القومية المصرية ، فقد سبقه توفيق الحكيم وغيره . ومن ثم ، فليس من رابط خاص يصل بين سلامه موسى ولويس عوض فى سياق واحد ، وربما كان فتحى رضوان فى كتابه (عصر ورجال) ونجيب محفوظ ومحمد مندور وغيرهم أقرب إلى الرجل وفكره ، إذا شئنا الحقائق التاريخية ولم تضمر « شيئاً آخر » .

هذا الشيء الآخر هو الذى استنفذ طاقة مصطفي محمود فى العقدين الأخيرين ، حين لم يكن الماضى ماضياً بعد . وحين كان الفكر المغاير يشكل تحدياً ملموساً . أما الآن ، ولم يعد الكلام عن الماضى أكثر من تصفية حسابات ولم يعد الكلام عن الفكر المختلف حواراً بل قمعاً ، فإن الغزو الثقافى لا يعود ذلك الفكر أو الفن الوافد من الخارج ، وإنما يصبح هذا الإضعاف المتعمد لذاكرة الأمة والتشويش على مسيرتها الفكرية بإفتعال معارك لا تملأ فراغاً فى العقل ولا تشبع جوعاً إلى المعرفة .

(٢)

يبدو أن معارك الأمس فى بعض جوانبها ما زالت معارك اليوم ويبدو أيضاً أن معارك الآخرين فى بعض مضامينها ما زالت معاركنا نحن .وقد شاء الدكتور مصطفى محمود أن يفسح لغيره مجالاً للدفاع عن أفكاره (الأهرام ١٩٩١/١١/٢) مؤكدا أن الأمة العربية والإسلامية مهددة فى أصالتها من الغرب وأن رُسل التغريب هم الكتاب المسيحيون .. فنحن مرة أخرى أمام ثلاثة مسائل : الأولى هى ما يُدعى بالغزو الثقافى ، والثانية ربط التغريب بأبناء ديانة واحدة ، والثالثة عنوانها المُركّز سلامه موسى . وهى كما نلاحظ قضايا قديمة « قتلها » الأسلاف بحثاً وتنقيباً وشتماً وإدانات وإتهامات وكنا نظن أننا الآن بإزاء قضايا جديدة تفرضها المشكلات الحادة فى مجتمعنا والمتغيرات الكبيرة من حولنا . ولكن البعض يشاء أن يبدأ من نقطة الصفر ليكن .

فالغزو الثقافى مقولة إرتبطت بفجر النهضة العربية الحديثة .وقد إرتبطت أيضاً بدفاع التيارات السلفية عن نفسها أمام أفكار جديدة وقيم جديدة من المستحيل أن تنفصل عن « التكنولوجيا » القادمة من الغرب . وإذا كانت الحملة الفرنسية قد صدمتنا بالغزاة وأوجعتنا بأسلحتهم ، فقد كنا نحن الذين ذهبنا إلى فرنسا نطلب من المعرفة الجديدة أن « تغزو » رؤوسنا . كان محمد على وسعيد وإسماعيل هم الذين أرسلوا البعثات إلى أوربا لنتعلم ونتثقف ونفهم ماذا جرى ويجري فى العالم ولم ننقطع عن طلب الغزو الثقافى فى أي وقت سواء عن طريق البعثات أو تأسيس الجامعات . ومن المفارقات التى لا يريد البعض أن يدرك مغزاها أن هؤلاء الاستعماريين الملاعين كانوا يرفضون تعليمنا وتثقيفنا إلا فى حدود تخريج الموظفين ، وأنهم كانوا يرحبون كـ[illegible]ـاً بالبعثات التى تطلب الحرفة التكنولوجية . أما العلوم الإنسانية فجامعاتنا الوطنية هى التى بادرت بإرسال أبنائها لإستيعاب مناهجها [illegible] وجا[illegible]زهر لأمد طويل هو الذى يرسل البعثات إلى الغرب .

ويبدو أن البعض منا يحلو له إسباغ صفة الغزو على كل شيء ما عدا التكنولوجيا ، فأهلا بالطائرات والسيارات والتليفون والتليفزيون والفاكس وآلاف المخترعات الغربية طالما إنها بعيدة أو مبعدة عن مجال الأفكار ومجال القيم وحتى هذا الوهم مجرد وهم لأن إستخدام الآلة يفرض بصمته المؤثرة على العقل والوجدان تدريجياً ولو دون وعى . غير أن هذا الإنقسام بين الرغبة فى « إستخدام » التكنولوجيا بهدف المنفعة الحية والمادية المباشرة وبين الإعتزال الفكري فى بروج مشيدة هو الذى يولد الشروخ النفسية العميقة والإزدواجية المستعصية عن الحل .

والقائلون بالغزو الثقافى يفترضون من حيث لا يدرون أننا كيانات هشة فارغة ، سوف تصاب على الفور من العدوى بأمراض العالم الخارجى . يتصورون أننا مجموعة من الأوانى المفتوحة لإستقبال المطر المنهمر علينا دون قدرة لنا على صده ، وكأننا أدوات إستقبال لا حول لها ولا قوة . يتخيلون على عكس منطوقهم أننا بلغنا فى الضعف والخور حد الخشية من أى نسمة هواء ، وأن كل من يتشدقون من شعارات تمجيد التراث لم يفعل فعله فينا ، فأى « آخر» يستطيع أن يملأنا بما يشتهى دون أدنى مقاومة . وهى أبشع صورة لتدنى الذات لم يجرؤ « الأجانب » أنفسهم أن يرسموها لنا .. فإذا كان الأمر قد وصل بنا إلى حالة العزل أو الحجر الصحى ، فنحن المرضى وليس غيرنا هو الذى يهددنا بالعدوى ولكن المسكوت عنه لدى أصحاب مقولة « الغزو الثقافى » هو أنه ينبغى فى الوقت نفسه أن ننشط فى غزو الآخرين . وبالرغم من الكراهية المضمرة « للأجانب » فإننا نقيم الأفراح لأى « أجنبى » ينجح فى غزوه أو يتظاهر بأننا غزوناه .

وبالطبع ، فهناك ثقافات منحطة فى العالم الخارجى ، كما أن لدينا نحن أيضاً ثقافات لا تقل إنحطاطاً . أى أن الإنحطاط ليس صفة غربية أو شرقية أو مسألة عرقية تخص شعباً دون بقية الشعوب ولكن الحرية وحدها وليس الجيتو الثقافى هى التى تساعد كل شعب على إختيار ما يرتقى به ونبذ ما يهبط به من أى مكان أت : من الداخل أو من الخارج .

الجيتو الثقافى كأى جيتو ـ مثلما وقع لليهود ـ هو الأب الشرعى للعنصرية ، فإجترارالماضى هو الغذاء المعنوى الوحيد الذى يجعل أهل

الجيتو يتصورون أنهم الشعب المختار وأنهم البداية والنهاية وأنهم "الوحيدون" فى كل شىء وهذه أساطير ، إما أن تتحول بأصحابها إلى الإنقراض أو إلى معسكر عدوانى .

ولم تكن مصر أو العرب أو المسلمون فى أي وقت من المرشحين للإنقراض أو الجيتو العدوانى فقد تفاعلت مصر على مر العصور مع ثقافات الدنيا . ولم يحدث لهذا التفاعل أن أصابها بأى مرض . على العكس تماماً ، فقد كان تفاعلها الحضارى مع اليونان والمسيحية والإسلام وأوربا الحديثة من أسباب نهوضها فى مراحل تاريخية مشهورة ، ولم تنكص قط عن مقاومة الإستعمار ، ولكنها كانت من الذكاء والخبرة والكفاءة والصمود بحيث فرقت دوماً بين الإستعمار والحضارة . وكان أكثر المقاومين للإستعمار بأساً هم أنفسهم أكثر الجميع قدرة على حمل مشاعل الرقى والتمدن .

والحضارة العربية الإسلامية فى أزهى عصورها كانت حواراً خصباً عظيماً بين الثقافات السابقة عليها والحضارات التالية لها . ولم نسمع عن أسلافنا من إتهم أرسطو أو أفلاطون أو فارس أو المسيحية بالغزوالثقافى . كتب الغزالى « تهافت الفلاسفة » وكتب ابن رشد « تهافت التهافت » هذا هو الحوار وليس الجيتو .

ويشهد التاريخ السياسى للعالم الإسلامى أنه حين كان يدخل إبان لحظات الضعف فى الجيتو ، يجتر الماضى ويأكل نفسه ، كانت تنطفىء جذوة الحضارة و« القوة » ويتكالب عليه من كانوا دونه فتوة وإزدهاراً . أما فى مراحل الإنفتاح على العالم والتفاعل بلا حدود مع الآخرين ، فقد كان العرب والمسلمون فى مقدمة المشهد الإنسانى .

هذا الإنفتاح يستند على قوة معنوية من الثقة بالنفس وبمسيرة الإنسانية مما يقتضى الخروج من القوقعة - الفخ - إلى رحاب العالم الواسع. وهى القوقعة التى كان بعض الأجانب ، وربما ما يزال بعضهم ، يشجعنا على البقاء داخلها وإغلاقها بإحكام . ماذا يحدث فى هذه الحال . هناك واقعتان شهيرتان : الأولى فى القسطنطينية حين كان أهلها يتجادلون حول جنس الملائكة حتى طرق عليهم محمد الفاتح الأبواب والواقعة الثانية حين

كان أهلنا كما يصفهم الجبرتى ، فإذا بنابليون بونابرت يطرق عليهم الأبواب. هذا هو مصير من يتقوقعون فى الفخ أو الجيتو الثقافى .

أما الذين يتصورون أو يصورون لنا شكسبير ودانتى وراسين وكورنى وتولستوى ودوستوفسكى وتشيكوف وفولتير وموليير وبودلير وبوشكين ومايكل انجلو وبيتهوفن وفاجنر وبيكاسو وهيجل وماركس وتشايكوفسكى بإعتبارهم وغيرهم غزاه لثقافتنا فإنهم يرون بوعى أو دون وعى أن هناك ثقافة عرقية نقية ، وهذه أسطورة نازية ، لأنه فى الواقع ليس من ثقافة فى التاريخ الإنسانى إلا ولها جذور أو فروع فى ثقافات أخرى ، ليس من دماء نقية ، وليس من ثقافة نقية . وكما أن التفاعل بين الأجناس هو الذى أثمر شعبا كالشعب المصرى وشعوباً كشعوب الأمة العربية والعالم الإسلامى ، فكذلك التفاعل بين الثقافات والحضارات ، هو الذى يخلق ثقافة جديدة قوية. ونحن الآن لا نتكلم فى القرن الماضى أو فى بدايات القرن الحالى أو حتى فى منتصفه . وإنما نحن نتكلم فى ظل ثورة جديدة للمعلومات والإتصال والديموقراطية التى تفتح آفاقاً غير مطروقة للمعرفة لا يستحقها إلا الذين يشاركون فيها من خارج الجيتو ودون أوهام عنصرية عن الذات أو الآخرين

وحوار الأنداد لا يبدأ بهذا الإحساس المدمر ، إننا مغزوون من الآخرين لا محالة . وإنما يبدأ ويثمر حين نقطع العهد على أنفسنا بأنه ليس فى الوجود من يحتكر الحقيقة كلها أو أنه يحتكرها بمفرده ، وأن من أبسط حقوق الإنسان حقه فى المعرفة دون وصاية من أحد .

٢ـ لا مكان للجيتو فى العصر الجديد

فى الماضى كـان من الممكن أن نغلق البـاب الذى يأتينا منه الريح فنستريح ، أما اليوم فلم يعد ذلك ممكناً . لا قبل لنا بصد الرياح الأربع عن الدخول إلى بلادنا . لا بسبب غزو وهمى مفترض بل لأن « الإكتفاء الذاتى » فى أى شىء أضحى أسطورة . نحن مضطرون للإتصال المستمر بالعالم ، ولسنا مختارين . من أجل كافة مقومات الحياة الاقتصادية والصناعية والزراعية والصحية . نحن نرتبط بالعالم إرتباطنا بالوجود والمصير .وقد زادت حاجة شعوب العالم لبعضها البعض فى العقود الأخيرة نتيجة تشعب وتعقد الثورات العلمية والتكنولوجية . وأيضاً المعرفية لم يعد ممكنا أن نقيم علاقتنا بالآخرين على أساس السلطة الإقتصادية مجردة من تشابكاتها التى لا تحصى بالمعرفة . بل لقد تطور الأمر وأمسينا نحن الذين نلح فى طلب المعرفة ، بينما الآخرون كعادتهم يريدون حصر العلاقة فى السوق والبيع والشراء ولكن هذا « السوق » نفسه يحتاج إلى المعرفة . وهى بدورها ليست محصورة فى الآليات الإقتصادية وحدها ، فقد اتصلت « العلوم » وتفرعت بحيث لم تعد « الخدمة المعرفية » قابلة للتفكيك إلا من قبيل الأداء الإجرائى.

المعرفة الاقتصادية تشتمل ضمنا على المعرفة الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية تحتوى ضمنا على المعرفة الأخلاقية والمعرفة الأخلاقية تتضمن منظومات القيم وأنساق التذوق والحس الجمالى ، وهكذا أصبح شراء سيارة أو ثلاجة كأى برنامج إذاعى أو تليفزيونى ليس استخداماً فقط للتكنولوجيا ، وإنما هو حوار فى الوقت نفسه مع «أفكار» عن معنى الزمن والجمال والإنتاج والإستهلاك . ليست التمثيلية التليفزيونية مجرد حكاية تشد حلقاتها الانتباه من يوم إلى آخر . وإنما هى ممثلون وممثلات وأساليب فى الحياة

وأنماط فى التفكير وضوابط فى السلوك وأشكال من العلاقات وديكور من البيئة تستهلك كلها «زمناً» من عمر المتفرج ومن ذاكرته ومخيلته ومحاورة قيمه ومشاعره ، ولايختلف البرنامج الإخبارى أو العلمى عن أى مسلسل من حيث المكونات التى تصوغ العقل وتصنع الوجدان ، تملأ الحاضر وتحجز مكاناً فى قطار المستقبل .

وفى ظل ثورة المعلومات والاتصالات المستمرة تتضاعف المعرفة فى زمن قياسى ـ مرة كل سبع سنوات تقريباً ـ ولكن هذه الثورة التى تهدد من ينفصل عنها بالسجن فى ريف الحضارة والإنقراض التدريجى هى نفسها التى تخلق أدوات التواصل وهمزات الوصل بدءاً بالأقمار الصناعية للبث المباشر وانتهاء بما لا يدرى أصحابها .

ليس فى مصلحتنا إذن ولا نحن نستطيع الإنفصال عن العصر ، فلن يتركنا أحد أسرى الجيتو لأن التطور وصل بالبشرية إلى مرحلة يضر فيها الجيتو أينما وجد بمصالح العالم الحيوية . لم يعد هناك وقت ولا مكان لترف الإختيار بين الجيتو والإتصال بالعالم ولم تعد « الخصوصية » إلا الأسلوب الذى يميزنا فى أسلوب الإتصال وليس الإنقطاع ، أسلوب التفاعل مع الدنيا وليس القطيعة . لم تعد الخصوصية مرادفاً مهذباً للعنصرية وعقدة الإحساس بالتفوق أو لتغطية النقص ، وإنما أمست طريقاً للإرسال والإستقبال والمشاركة فى بناء العالم الجديد . لسنا وحدنا المفوضين ببناء هذا العالم ، وليست أفكارنا وقيمنا وحدها خامة هذا البناء . لا مناص من الإقرار بتنوع مصادر الأفكار والقيم ، وأنه لا فيتو على أى مصدر ، ولا إمتياز لمصدر على آخر .. إذا شئنا حقاً الحصول على بطاقة إنتساب إلى الإنسانية الجديدة .

وليس معنى ذلك الإستسلام لقوة الآخرين المعرفية أو لضعفنا أو لأوهامنا عن القوة هنا أو هناك . فالمشاركة تعنى أننا ذات فاعلة ، ولسنا درات ذائبة فى كيان هلامى لا نبصر أطرافه . ولا وجود للذات الفاعلة ولا حتى للآخرين من حولنا ، إلا إذا إمتلكنا سلاح النقد المزدوج من ناحية ، ونقد السلاح المزدوج من ناحية أخرى ، أى إذا تكونت لدينا القدرة على نقد الذات من عمق الأعماق ، ونقد الآخرين بالدرجة نفسها من القوة ، القدرة على نقد تاريخنا وتاريخهم ، حاضرنا وحاضرهم ، ونقد المسيرة المعقدة

لعلاقتنا بهم وعلاقتهم بنا على أساس أن هذا العالم عالمنا معاً وليس عالمنا وحدنا أو عالمهم وحدهم . وعلى أساس أنه لا الغرب ولا الشمال هو مركز العالم أو صوته . والآخرون أطراف إهداء . وإنما الحضارة تراكم إنسانى من أرجاء المعمورة على مر التاريخ ، فنحن مثلهم شركاء أصليون فى بنائها وحين نأخذ عنها فإننا لا « نستورد » بل هو حقنا وواجبنا . هذا هو سلاح النقد المزدوج لذاتنا والآخرين ، كل الآخرين . أما نقد السلاح ، فهو نقد العقل الفاحص المميز سواء أكان عقلنا أو عقلهم ، فلابد من أن قروننا من التراكمات العاطفية اللاعقلية والرواسب من هنا والسلبيات من هناك ، قد غطت على أدوات العقل ومحركاته بحيث لم يعد فى كامل طاقته على التشغيل ولا كلام عن الإستقلال العقلى والوجدانى إلا إذا إعترفنا أولا للآخرين بهذا الاستقلال ، وإلا إذا استرددنا سلاحنا العقلى في نقد الذات والآخرين . وفى معرفة النفس والعالم من براثن الصدأ التاريخى والرواسب العاطفية والتراكمات اللاعقلانية . إن حصيلة النقد والإستقلال هى المعرفة التى من دونها تستحيل المشاركة فى الحضارة الإنسانية .

ومن المتعذر الحصول على البصيرة اللازمة لهذه الرؤية الموضوعية إلا إذا توافر : المجتمع المدنى الحق الذى تستوعب فيه المؤسسات الشرعية المستقلة ذات السيادة نتائج ثمرة المعلومات والإتصال ، ذلك أن التخلف قادر على إستخدام التكنولوجيا لمصلحته . وهناك بيننا من يوظفون أحدث منجزات العلم فى خدمة أهداف أقل ما يقال فيها إنها مضادة للعلم . كذلك لا بديل عن مؤسسات الوعى التاريخى التى تناسب الطفرة العلمية ـ التكنولوجية وأقصد بها مراكز البحث العلمى الحرة من كل قيد لمراجعة تاريخنا وحاضرنا من مختلف الجوانب أنها المراكز التى تضع كل شىء موضع سؤال ، وتكشف عن احتياجاتنا الحقيقية هذه هى مؤسسات البحث عن «الأصالة » التى أضحت مع التكرار الممل غير ذات معنى ، فلقد أشاعوا أنها الماضى وأنها التراث وزعموا أن التراث هو المخطوط والمكتوب منذ القديم ولكن الأصالة التى تنكب عليها مؤسسات الوعى التاريخى هى واقعنا الراهن بإحتياجاته الحقيقية . وبكل ما فيه من ماضٍ حى ووعود بالمستقبل . والأصالة هى الإستجابة لإحتياجات هذا الواقع ، وليس البحث فى أضابير الماضى . والتراث هو الجزء الحى من الماضى ولا يحتاج إلى « إحياء » لأنه

لم يمت ، ولكنه حاضر فى أساليب تفكيرنا وطرائق حياتنا ونقده جزء لا يتجزأ من أية مشاركة في العصر الجديد . وهنا أقول أن المعاصرة التى يضعونها فى مقابل الأصالة لا تعنى الغرب ولا التكنولوجيا أو لا ينبغى أن تكون كذلك وكما أن الأصالة هى واقعنا الآن ، وليس الماضى الذى كان ، كذلك المعاصرة هى عالمنا الآن وليس الغرب فى كل أوان . ولا ضرورة لهذه الثنائية المضللة التى تقودنا فى قائمة المطاف إلى التوفيق والتلفيق .

يبقى أن مجتمعنا ليس مدينة فاضلة . القائلون بالغزو الثقافى يفترضون أن الآخرين من أهل الرذيلة . وإننا من أهل الفضيلة . وليس هذا صحيحاً بأى مقياس ، ولا فى أى وقت . إننا كبقية شعوب العالم ، وخاصة ما يسمى بالعالم الثالث . فينا أخطاء التخلف وبيننا خطايا عصور الإنحطاط وعهود الاستعمار ومراحل الطغيان . لا نستطيع أن نباهى الأمم بأننا الأكثر بعداً عن المخدرات والإختلاس والتهرب والجرائم بأنواعها وليس صحيحاً أن الأجانب هم الذين جلبوا لنا هذه البضائع المستوردة وإنما هناك داخلنا ما يشبه الطبقات الجيولوجية من السلبيات فى الفترات والتاريخ والحاضر على السواء .

ولا يكمن العلاج فى دخول الجيتو لإتقاء الغزو الثقافى القادم من الخارج فى وهمنا ، ذلك أنه لم يعد للجيتو مكان فى العصر الجديد . وليس أمامنا سوى أن نصبح « عالة » وعبئاً على صدر البشرية ، أو أن نصبح أعضاء فاعلين ضمن الأسرة الإنسانية الجديدة .

(٢)

وصل دعاة « الغزو الثقافى » إلى مرحلة التزوير الفاضح حين فرقوا النهضويين تفرقة دينية فقالوا إن ما قام به رفاعه الطهطاوى أو طه حسين مثلاً يدخل فى باب الإصلاح والتجديد ، أما ما قام به شبلى شميل أو سلامه موسى أو لويس عوض فإنه يدخل فى باب التغريب . ومن أعجب العجائب أن « المكافحين » ضد الغزو الثقافى قد استوردوا هذا المصطلح

وشقيقه « التغريب » من لغات وسياقات ليست « منبثقة من واقعنا » ، بل أنهم يستشهدون لإثبات دعواهم بأقوال للغربيين أنفسهم وكأنه لا غبار على الغرب إذا إتفق معنا دون تمحيص لهذا الإتفاق ولا إستكشاف لمصدره وأهدافه .

ومع ذلك فإننا على إستعداد كامل لقبول موافقتهم على الطهطاوى وأحمد لطفى السيد ومحمود عزمى وقاسم أمين وعلى مبارك فهم الأكثر تأثيراً فى الشعب والثقافة من شبلى شميل أو سلامه موسى . ولكننا قبل ذلك سوف نعرض لواقعة تاريخية حدثت عام ١٩٠٧ حين كان سعد زغلول وزيراً للمعارف وقرر تعليم اللغة الإنجليزية فى المدارس واستخدامها فى تدريس المواد العلمية ، فقوبل قراره بهجوم الخائفين من الغزو الثقافى . قال سعد زغلول «إن الحكومة لم تقرر التعليم باللغة الأجنبية إلا ليتقوى التلاميذ فيها وعليهم الإستفادة من المدنية الأوربية ويفيدوا بلادهم ويقووا على الدخول مع الأجانب فى معترك الحياة » (الهلال إبريل ١٩٠٧) . وفى هذا العدد نفسه رد عليه جورجى زيدان - صاحب المسلسل الروائى عن تاريخ الإسلام - قائلاً « إن الإنسان ضنين بجنسيته ، حريص على قوميته مهما يكن شأنها من الضعف حتى الأمم الهمجية . فكيف بالعرب وتاريخهم مجيد يوجب الفخر لمن ينتسب إليه من أصحابه ... وليس هناك وجه للمقارنة بينها (اللغة العربية) وبين لغة الهنود الحمر الذين يتخذون الانجليزية . أما اللغة العربية فإنها لغة تمدن وعلم ودين .وهى من أرقى لغات الأرض فضلاً عن إرتباطها بالدين الإسلامى » . هذا ما رد به جورجى زيدان المسيحى اللبنانى على سعد زغلول تلميذ الإمام محمد عبده وقائد ثورة ١٩١٩. ولست أفصل هنا بين المخطىء والمعيب ولكنى أستشهد بزعيم مسلم وقف إلى جانب لغة «التغريب » وكاتب عربى ليس مسلماً وقف إلى جانب لغة الضاد ، وكيف لا وهو صاحب الكتاب الرفيع الشأن « تاريخ آداب اللغة العربية » . غير أن الترجيح الأدق هو أن النهضة قد عرفت إجتهادات عديدة ووسائل مختلفة لتحقيق غاياتها : تحرير العرب سياسياً واجتماعياً وثقافياً من الإستعمار والتخلف . وقد كان التعلم من الميراث الوطنى والقومى والإنسانى فى مقدمة وسائل التنوير .

لذلك كـان رفـاعـه الطهطاوى هو أول من نقل إلى العـربيـة الدسـتـور الفرنسى ضمن مؤلفه الهام « تخليص الإبريز » (١٨٣٤) . وهو أول من قام بتعريب القانون المدنى الفرنسى عام ١٨٦٨. وأول من « ترجم روح الشرائع أو القوانين » لمونتسيكيو وكتاب « قدماء الفلاسفة » عام ١٨٣٦ و « المنطق » عام ١٨٣٨. وكتاب لم ينشر باسم « أصول الحقوق الطبيعية » ومن الصعب أن يكون إختيار هذه الأعمال محض مصادفة ، خاصة وأن بقية ترجماته التى بلغت حوالى العشرين كتاباً دارت حول التكنولوجيا والجغرافيا بإستثناء كتاب واحد يلفت النظر عن « تاريخ قدماء المصريين » وقد طبع عام ١٩٣٨. نحن إذن أمام معرفة غربية عن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، بالإضافة إلى إهتمام خاص بمصر القديمة . وهو الإهتمام الذي تدعمه قصائده ومنظوماته الوطنية المصرية . أما مولفاته التى بدأها فى باريس بـ «تخليص الإبريز» فقد استكملها بـ « مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » ١٨٦٩ و « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » وقد طبع عام وفاته ١٨٧٣ وغير ذلك من أعمال تفصح عنها هذه الكلمات الدالة . « إن مخالطة الأغراب ، لا سيما إذا كانوا من أولى الألباب ، تجلب للأوطان المنافع العمومية ... والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الإنس وتزين العمران .. فهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف حتى أنهم دونوه وجعلوه علماً . والتياتر عندهم كالمدرسة العامة فيها يتعلم العالم والجاهل . ويتعلقون بالحرية حتى أنه لا تطول عندهم ولاية ملك جبار ولا وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار.

ولعلنا لاحظنا أن الطهطاوى لم يفـصل بين المادة والروح ولا بين التكنولوجيا والفكر ولا بين الفكر والسلوك . ولم يكن تركيزه على القانون والدستور عبثاً بل إيحاء ، تلميحاً وتصريحاً ، بالطريق الذى أسماه محمود عزمى بمدينة القوانين عام ١٩٢٢ إذ إعتبر « القومية المصرية وحدها أساساً لتقنين حقوق المصريين وواجباتهم العامة » ومعنى ذلك « تطبيق التشريع على جميع المصريين مهما تكن أديانهم ومعتقداتهم » عن « يقظة الفكر العربى » لأنور الجندى ص ١٢٧ . هكذا إرتبطت الوطنية المصرية عند صائغها الأول ومن جاءوا بعده بحق المواطنة غير المشروط بدين الدولة وإرتبطت هذه الوطنية

في مرحلة « يقظتها » بالحضارة الحديثة التى لم تتناقض فى الوعى الدينى حينذاك مع الإسلام ولم يخطر على بال أحد أنها نوع من التغريب ، وإنما خطر على بال الجميع أنها « النهضة » بالوطن .

لذلك إستمر حوار الطهطاوى مع المدنية الغربية ممتداً سواء كرحلة واقعية أو كرحلة خيالية مثل التى قام بها « علم الدين » فى رواية على مبارك الذى قال حرفياً ما يلى « ... وعندى من الشوق إلى معرفة أحوال هذه المدينة العظيمة : باريس ، والوقوف على أحوال أهلها ، والتعرف على آثارها الباهرة وصنائعها الزاهرة ما تشتد به الحاجة إلى إستطلاع أخبارها ... فلقد إمتازت فى التقدم وكثر بها المؤلفون ، ورحل إليها كثير من أهل أوربا ، وخفت فيها العقوبات . فكل إنسان يتكلم بحريته ، ويكتب ما شاء من أحوال الخلق خصوصية أو عمومية سياسية أو دينية .. فظهر فيها رجال ذوو أفكار وإنتشرت كتبهم فى سائر الأقطار ، فإنجلت عنهم ،غياهب الجهل وتميزوا عن غيرهم بالعقل ... وليس علينا من أخلاق أهل باريس وعاداتهم مليحة كانت أو قبيحة ، وإنما علينا إذا رأينا فى أوضاعهم وطباعهم وأحكامهم ومبادئهم وغير ذلك شيئاً نافعاً لبلادنا أحصيناه وحفظناه ونقلناه إلى أهل ملتنا ، وأظهرنا محاسنه ، وبيَّنا منافعه ورغَّبنا الناس فيه ... وغاية مُرادى أن أقضى هذه المدة فى إستفادة ما ينفع وطنى . وفى نيتى أن أكتب مجموعاً أضمنه كل ما أراه ، وما أستحسنه فى هذه السياحة ليكون تذكرة لى إذا عدت إلى سكنى وطرفه مجلد به إلى أهل وطنى » (الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول ـ ص ١٠١) . ولن ننسى بالطبع أن على مبارك هو مؤسسس دار العلوم ومنشىء دار الكتب ، فلا شبهة فى إسلامه أو وطنيته . وإذا كان الطهطاوى أول من ترجم « نبذة من الميثيولوجيا » عن الأساطير اليونانية ، فقد كان أحمد لطفي السيد أول من ترجم التراجيديا اليونانية وكانت «اليونانيات » بذلك مدخلاً للإرتباط بالتراث الغربى من جذوره جنباً إلى جنب مع الإرتباط بالتراث المصرى من ناحية والحضارة الحديثة من ناحية أخرى . هكذا إهتم أحمد لطفى السيد بالانجليزى جون ستيوارت ميل وبالفرنسى فولتير إهتماماً فائقاً لإرتباطهما بمبدأ « الحرية » . وقد تابع طه حسين أستاذه فى « قادة الفكر » و « نظام الأثينيين » ثم فى مجلة « الكاتب

المصرى» التى وصلت بين مصر وأوروبا المعاصرتين وصلاً عميقاً . ولم يكن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أكثر من منهج فى الحوار بين تراثين وحضارتين . ولم تكن الدعوة إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط إلا جسراً لهذا الحوار . ولم يكن « مستقبل الثقافة فى مصر » إلا منبراً أخيراً لفكر طه حسين : لا بديل للإنخراط فى حضارة العصر منذ بداية البدايات ، التعليم .

وبالرغم من أن قاسم أمين كان سكرتير اللجنة التى أنشأت الجامعةمصرية ، إلا أن التعليم لم يكن ميدانه وإنما كان الأساس الذى وضعه الطهطاوى وإزدهر فى أبنائه وأحفاده : الحرية . يقول قاسم أمين « الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأى ونشر كل مذهب وترويج كل فكر » و « فى البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان ويطعن فى شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم ويهزأ بالمبادىء التى تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية ، يقول ويكتب ما شاء فى ذلك ، ولا يفكر أحد ولو كان من ألد خصومه فى الرأى أن ينقص من إحترامه لشخصه . كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية » و« من ينظر نظراً سطحياً يظن أننا بلغنا من إستقلال الرأى مبلغاً لا ينافسنا فيه أحد ، حيث لا يجد من الأمة أدنى أثر للخوف من الحكومة . ولكنه إذا حقق النظر لا يلبث أن يرى أن حرية الإعتقاد لم تستعمل إلى الآن .. أما المسائل الأخرى الدينية رالاجتماعية والمتعلقة بالأحوال الشخصية والعادات والأخلاق فلم يتجه فكر الباحثين إلى إنتقادها ، فهل لم ير أحد منهم فيها عيباً يُنتقد ؟ كلا ، وإنما هم يرون العيوب ولا يجرأون على إظهارها » (قاسم أمين لوداد سكاكينى ص ٥٧ ـ ٥٩) .

* * *

هؤلاء جميعاً مصريون مسلمون ، مجرد أمثلة على النهضة التى إرتادوها وشاركهم فيها بعض المسيحيين العرب والمصريين دون مزايده ولكن دون تراجع . إذا كانت هذه الأفكار والأفعال تجديداً وإصلاحاً فليس من غزو ثقافى أو تغريب .

٣ـ "قطعة من أوروبا"

بناء الأوبرا وهدم الديموقراطية

كان الخديو إسماعيل أول من نادى بمصر « قطعة من أوروبا » وكان قصده الواضح البسيط أن تتقدم البلاد كما تقدمت أوروبا ، ولكنه لم يكن يعى من هذا التقدم سوى القشور ، وما كان بوسعه أن يدرك وسائل هذا التقدم فضلاً عن غاياته . ومع ذلك ، فإن أوروبا لم تسمح له إلا بالقروض والتدخل المباشر فى السياسة المصرية ، وإنتهى الأمر بخلعه من السلطة عشية إقرار دستور لم ير النور .

هذه الواقعة التاريخية تثبت دون لجاج أن الغرب قد يسمح ببناء دار الأوبرا ، ولكنه لم يسمح فى ذلك الوقت ببناء الديموقراطية . وهذا ما يفسر لنا إرتباط فكر النهضة الأولى بالوطنية المصرية فى مواجهة الإحتلال والتقدم والتحديات ، فى مواجهة التخلف وبالديموقراطية فى مواجهة الطغيان . وكانت أوروبا الإستعمارية على إستعداد للغزو المسلح ومساندة الطغاة والإبقاء على التخلف ، ولم تكن على إستعداد لأن تأخذ حضارتها وأفكارها طريقها المزدوج إلى العقل والواقع .

لذلك كان الذين أخذوا عن هذه الحضارة ودعواإلى هذه الأفكار من كبار الوطنيين وأصلبهم ، وليسوا من رسل التغريب ولا من ركائز ما يسمى «الغزو الثقافى » .

وإذا كان التقليد الرئيسى فى النهضة منذ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك إلى حسين فوزى وتوفيق الحكيم هو الربط بين الوطنية المصرية

والحضارة الغربية ، فإن طه حسين كان أول من صاغ إتجاهاً نظرياً فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » عام ١٩٣٨ حول إنتماء الهوية المصرية إلى حوض الحضارات فى البحر الأبيض المتوسط .

فى كتابه ذاك يطرح طه حسين السؤال كأنه يشهر السيف القاطع «مصر من الشرق أم من الغرب وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافى والغرب الجغرافى ، وإنما أريد الشرق الثقافى والغرب الثقافى » (ص ٧) ويجيب مرتين : الأولى « أن العقل المصرى قد إتصل من جهة بأقطار الشرق القريب إتصالاً منظماً مؤثراً فى حياته ومتأثراً بها ، وإتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى إتصال و تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد » . وفى المرة الثانية أجاب « إن العقل المصرى منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على إختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط » (ص١١) .

لم تأت العبارة الأخيرة عبثاً أو بالمصادفة والتداعى . وإنما هى لب اللباب فى « نظرية » طه حسين ، ولكن الربط بين مصر وجذور الغرب ـ الحضارة اليونانية ـ كان مشروطاً بأن « اليونان فى عصورهم الراقية ، كما كانوا فى عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وفى فنونها الرفيعة بنوع خاص » (ص١٢) وهو الرأى الذى قال به برنال الإبن بعد نصف قرن من كلام طه حسين فى كتابه البالغ الأهمية والإستثناء « أثينا السوداء » (لندن ـ جزءان ١٩٨٧ و١٩٩٠) . ولكن طه حسين يتابع أن «أسرة العقل المصرى » هى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم «وقد كان العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة من الأرض سنا و أبلغها أثراً » (١٤) .

إذا جاز أن نضفى على هذا التفكير صفة « الوطنية » ، هل هناك وطنية أعلى منه مقاماً . نضطر إضطراراً لهذا السؤال قبل أن نقرأ للرجل نفسه بعد صفحتين « ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا

قواماً لتكوين الدول » (ص ١٦) . و « المسلمون قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر » (ص١٧) ثم يعود إلى التأكيد بأن العقل المصرى قد نشأ مصرياً وأنه « من السخف الذى ليس بعده سخف إعتبار مصر جزءاً من الشرق » (ص ١٨) وهو يفضى أن يكون الدين قد غير من عقول البحر المتوسط ، فالمسيحية شرقية والإسلام كذلك ، وكلاهما تفاعل مع العقل اليونانى القديم « فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوربى فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً ، ولا ينبغى أن يفهم المصرى أن الشرق الذى ذكره كبلنج فى بيته الشهير (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا) يصدق عليه أو على وطنه العزيز . ولا ينبغى أن يفهم المصرى أن الكلمة التى قالها إسماعيل وجعل بهامصر جزءاً من أوربا قد كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من ألوان المفاخرة . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا ، فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على إختلاف فروعها وألوانها » (ص٢٦) . ويتذكر طه حسين ما قاله الشاعر الفرنسى بول فاليرى ذات يوم من أن العقل الأوروبى يتميز بثلاثة عناصر : اليونان والرومان والمسيحية ، وتساؤل« فلو أردنا أن نحلل العقل الإسلامى فى مصر وفى الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التى انتهى إليها تحليل بول فاليرى؟» (ص٢٩) ثم يجيب بل إننا « شركاء الأوروبيين فى تراثهم العقلى على إختلاف ألوانه وأشكاله وفى تراثهم الدينى على إختلاف مذاهبه ونحله وفى تراثهم المادى على إختلاف ضروبه وأنحائه » (ص٤١) .

هل معنى ذلك أن الثقافة المصرية إحدى الثقافات الأوروبية .

كلا ، بالقطع وإنما الثقافة المصرية تنفرد بخصال وأوصاف أولاهما «أنها تقوم على وحدتنا الوطنية وتتصل إتصالاً عميقاً بنفوسنا المصرية الحديثة كما تتصل إتصالاً قوياً عميقاً بنفوسنا المصرية الحديثة كما تتصل إتصالاً قوياً عميقاً بنفوسنا المصرية القديمة » (ص ٥٢٩) وهى تتصل كذلك بالمستقبل وتدفعنا اليد دفعاً « ولك أن تنظر فى أى لون من ألوان العلم

والأدب والفن التى تدرس فى مصر والتى ينتج فيها العلماء والأدباء والفنانون المصريون ، فترى أنها مطبوعة بالطابع المصرى القوى الذى لم يستطع الزمن أن يمحوه (...) فسترى فيها الإعتدال والذى يأبى على الحياة المصرية أن تسرف فى المحافظة كما يأبى عليها أن تسرف فى التجديد . ثم ستراها قد إتخذت اللغة العربية المصرية لها أداة مرنة أنيقة رشيقة لا تنبو عن الذوق ولا تتجافى عن الطبع ولا تكلف قارئها مشقة وجهداً (...) لمصر مذهبها الخاص فى التعبير كما أن لها مذهبها الخاص فى التفكير (...) وإذا أردت أن تحلل الثقافةالمصرية إلى عناصرها الأولى فهذه العناصر بينة واضحة هى: التراث المصرى الفنى القديم وهى التراث العربى الإسلامى وهى ما كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ما أثمرت الحياة الأوربية الحديثة . هى هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الإختلاف والتناقض . تلتقى فى مصر فيصفى بعضها بعضا ويهذب بعضها بعضا وينفى بعضها عن بعض ما لا بد من نفيه من الشوائب التى لا تلائم النفس المصرية ثم يتكون منها هذا المزاج النقى الرائق الذى يورثه الآباء للأبناء » (ص ٥٢٩ و٥٣٠ و٥٣١) لقد عمدت إلى هذه الإقتباسات المطولة حتى يحضر طه حسين معنا بأقصى ما يستطيع مكتوبةً من حضور ولست هنا فى مجال التحليل أو التقويم أو إتخاذ موقف من النص وإنما إتخذت من « مستقبل الثقافة في مصر » شاهداً على أن رؤية طه حسين للغرب وللشخصية المصرية قد كانت كفاحاً من أجل التفاعل الحضارى نُشداناً للنهضة وليس للتغريب . وأنه فى ذلك قال كلاماً تجاوز بكثير كلام سلامه موسى أو لويس عوض فى القضية نفسها . بل إن طه حسين حاول فى واقع الأمر أن يقيم أركان « نظرية » تنتمى مصر بموجبها إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط ،وهناك إفتراضات نظرية أخرى مشابهة أو قريبة أو منافسة لأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم وحسين فوزى وشفيق غربال وحسين مؤنس وسليمان حزين . لهؤلاءوغيرهم إجتهادات على صعيد الفكر التاريخى تؤصل لمصر « المصرية » بمواجهة الإحتلال وليس إستسلاماً لغزو ثقافى وليس أيضاً بمواجهة العروبة أو الإسلام وإنما هو موقف من الحضارة . كان الشيخ حسن العطار والشيخ رفاعه الطهطاوى وغيرهما من المشايخ

العظام أول من أرسوا حجر الأساس فى هذا الصرح المتميز . القاعدة العربية الإسلامية والتاريخ المصرى المتعدد الطوابق والطبقات والحضارة الحديثة فى الغرب .

هذا الموقف من الحضارة والهوية الوطنية والبنيان الثقافى له شروطه فى الزمان والمكان والأشخاص الذين حملوا أعباء النهضة فى مرحلة عسيرة غاية العسر دون أن يفرق بينهم الإختلاف الدينى أو دون أن يفرق بينهم الناس بسبب هذا الإختلاف .

فى العام نفسه الذى صدر فيه كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة فى مصر » (١٩٣٨) صدر أيضاً كتاب « سندباد عصرى » لحسين فوزى ، وقد أهداه فى الفرنسية والعربية « إلى أصدقائى » ولكن الذى يفسر كتابة الإهداء فى الفرنسية هو ما جاء فى الصفحة الأولى ، فلنقرأ : « درجت على حب الغرب والإعجاب بحضارة الغرب ، وقضيت أهم أدوار التكوين من عمرى فى أوروبا فتمكنت أواصر حبى ، وتقوّت دعائم إعجابى . فلما ذهبت إلى الشرق ، عدت إلى بلادى وقد إستحال الحب والإعجاب إيماناً بكل ما هو غربى » . ولن نجد ما هو أصرح من هذا البيان لدى أى كاتب مصرى أو عربى آخر . ولكننا نتكلم فى واقع الأمر عن كاتب لا يطاوله فى عشق مصر كاتب آخر ، إلا هؤلاء الذين يشاركونه الرأى والموقف ولكنهم لا يبلغون القوة والعمق والصفاء الذى بلغه حسين فوزى أو « سندباد عصرى » كما دعا كتابه عام ١٩٦١ وقد أهداه إلى توفيق الحكيم . وفى الصفحة الأولى تحت العنوان يثبت هذه الكلمات « من أرادها بسوء قصمه الله » . والكتاب من بعد ملحمة في نضال المصريين عبر التاريخ ، نضال الطبيعة والغزو الأجنبى والظلم و الجهل . ولكن الكاتب لا ينسى بين مرحلة وأخرى أن ينبهنا إلى فكرة مركزية بلورها فى هذه الفقرة « ما أسهل إستعارة العنصر المادى فى حضارة أجنبية والإقتباس منها . وأجو أن نكون قد تنبهنا إلى هذه الحقيقة الخطيرة وهى أن إدراك عنصر واحد من حضارة غريبة عنا ، يجب أن يستدرج عناصرها الأخرى إذا أريد لتلك الحضارة أن تؤتى ثمارها الثقافية»

(ص ١٠٤) . لذلك فهو لا يهتم كثيراً ببعثات محمد على و سعيد وإسماعيل إلى فرنسا ، لأنها عادت بمجموعة من الحرف والمهن التى تتصل بشؤون الحرب وهكذا إرتدينا الحضارة الغربية كما نلبس قميص المجانين ، فاختلطت علينا « سبل الإصلاح الروحى وتاهت منا المقومات الحقيقية للنهضة .وكنا إذا آمنا بحضارة الغرب الفكرية والفنية والعالمية كمجموع متكامل لا ينفصل عن حضارته المادية ، قام الرجعيون يتهموننا بممالأة الغاصبين والمستعمرين » (ص ١٠٤) وتثبت كلمات حسين فوزى منذ أكثر من ثلاثين عاماً أن « المعركة » ما زالت كما هى حتى أنه يلفت النظر مجدداً إلى رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك ومحمود الفلكى « وللباحث فى تطور المجتمع المصرى أن يدرس أثر أولئك الرواد العظماء وأن يتعمق الدراسة وهو يترجم لهم (...) لأن القليل الذى عرفته مصر فتحولت عن غفلتها جاء بتفكير أولئك الفلاحين الذين أوفدوا إلى فرنسا فى القرن التاسع عشر ، ونتيجة تأثرهم العميق بما شاهدوه وخبروه من آثار الحضارة الأوربية (ص ١٠٨) .

قبل « سندباد عصرى » بأكثر من عشر سنوات أنجز حسين فوزى عام ١٩٤٩ كتابه « سندباد إلى الغرب » وقد أهداه إلى طه حسين ببضع كلمات لاتينية ولعلى أشير إلى إهداءات فوزى لأهمية دلالاتها ، فطه حسين والحكيم من أبرز القائلين بمصر المنخرطة فى الحضارة الحديثة والمقصود هو الإضافة القريبة إلى الحضارة الإنسانية . والإهداء الفرنسى أو اللاتينى يربط الدال بالمدلول . وإذا كان طه حسين قد شاء أن يبلور إفتراضاته فى «نظرية الإنتماء إلى البحر الأبيض المتوسط ، فإن حسين فوزى الذى يشاركه الإرتباط ـ كما فعل الطهطاوى فى ترجمة الكتاب الفرنسى عن مصر القديمة ـ بتاريخ مصر القديمة والوسيطة والحديثة دون الحاجة إلى التحديد الجغرافى للبحر المتوسط من ضرورة التفاعل مع الغرب لاتينياً كان أو أنجلو ساكسونياً . تحتل فرنسا مكانة مركزية فى قلب الغرب ككل لا فى القلب اللاتينى فحسب . وللمقارنة بين اللاتينى والأنجلوساكسون مناظرة شهيرة بين طه حسين والعقاد إنحاز فيها الأول للاتينيين والآخر للأنجلوساكسون .

وبالرغم من الحنان الذى يعامل به حسين فوزى الإرتباط الثقافى بفرنسا ـ حيث تعلم الطهطاوى وطه حسين وتوفيق الحكيم ـ فإن إفتراضه للإنتماء الحضارى يربط بين مصر والمغرب كاملاً بما فيه إنجلترا وألمانيا : « لأن نشأتى فى البيت والمدرسة والندوة والجو الذى غمرنى طفلاً وغُلاماً ومراهقاً وشاباً ، أدباً وعلماً وفناً ، كتباً وصحافة ومنابر ومناقشات بالجامعة المصرية فى ميدان الأزهار بالمدرسة السعيدية فى الجيزة وقصر النيل بمدرسة الطب فى القصر العينى (...) كل هذا كان يوجهنى إلى مدرسة الحضارة العظمى فى الغرب ويؤكد لى إن خلاص مصر ورقى ومستقبل مصر رهين بالتمكن من مقومات هذه الحضارة » (ص٢٨٢) .

ويبدو أن مصر فى أواخر الأربعينات كانت تعانى من آلام المخاض ويخشى عليها كاتبنا من أن تنكص إلى الوراء ، فإذا به يستجمع شجاعته لهذا القول الذى يكبت أكثر مما يظهر « وأنا خائن لوطنى ، أفاق منافق جبان إذا ترددت لحظة فى أن أبوح بما تجيش به نفسى فى هذه السنوات الأخيرة وهو : إذا فقدت مصر إيمانها بمقومات الحضارة الحديثة ، فإن ذلك نذير بأن ترتد مصر إلى أظلم عهودها وأنا مؤمن بهذه الحضارة إيماناً لا تزعزعه الزعازع ، لأننى عرفتها فى مقوماتها الحقة عن فكر وعلم وأدب وفن ، وعرفت كيف تعمل هذه المقومات عملها فى تقدم الأمم » (ص ٢٨٧) .

ويشير حسين فوزى إلى أن ما يقال عن « مادية الغرب » ينطوى أولاً على مغالطة ، وثانياً على وهم . أما المغالطة فهى أنه لا روحانيات أو فلسفات أو أفكار أو قيم بغير دراسات تتحقق فيها ومن خلالها : وإذا كان الفكر أو الفلسفة أو القيم فى الهواء المجرد ، فلا أهمية له على الإطلاق وأما الوهم فهو التقسيم الثقافى للعالم إلى شرق وغرب .

ويفسر لنا الكاتب قوله أن الروح تتجسد فى المادة ، بمعنى أن المعرفة تكتشف وسائلها المادية حتى تحقق نفسها فكراً وفعلاً . أى أن المعرفة المجردة لا تتراكم ولا تتطور ولا تتجاوز نفسها إلى أفق جديد إلا من خلال الفصل المادى الذى يختبر صحتها ويصحح أخطاءها ويصوغ غاياتها .

هكذا كانت المعرفة العلمية فى الكيمياء والطبيعة والأحياء ، وهكذا كانت المعرفة الرياضية فى الفلك والفلسفة والإقتصاد ، فما كان من الممكن تطويرها إلا بإختبارها عملياً فى كشوف الجغرافيا والسوق والتجارة والكهرباء والصيدلة والجراحة . ليست هذه غايات سابقة على المعرفة ، ولكنها سياق التطور المعرفى والبعض يراها نتائج مكتفية بذاتها دون سياق أو مقدمات ويعتبر الحضارة فى الغرب مادية بهذا المعنى المغلوط أو مادية بالمعانى الدارجة المبتذلة .. حتى بدر لنفسه « إستخدام » الماديات أو هجائها ـ حسب الطلب ـ وعزلها بالعسف واللاعقلانية عن إطارها القيمى والمعرفى . وهذا هو الأساس البعيد لإزدواج الشخصية . وحسين فوزى يستعين بأمين الريحانى فى قوله « أنا الشرق عندى فلسفات ، فمن يُبيعنى بها طيارات » وهو قول ساخر ، فلا روحانيات بلا ماديات ولا ماديات بلا روحانيات ومن «يستخدمون » الطائرات والسيارات والتليفونيات والتلكس والفاكس دون وعى بمغزى الزمن أو قيمة الإتصال أو تصور العالمية ، فإنهم لا يتقدمون خطوة واحدة على أسلافهم ، بل ويتخلفون عنهم . لذلك يقول حسين فوزى «أمل أن نمحو من أذهان النشىء هذه المقابلات العقيمة بين الشرق والغرب . وأرجو ألا يؤخذ بكلمة الإستعمارى كبلنج فى قصيدة « الشرق شرق » إلى آخر هذا الهراء الشعرى » (ص ٢٩١) . وهو المثل نفسه الذى سبقه إليه طه حسين . ومن المفارقات أن هذا البيت من الشعر كان موضوع مناظرة فى الجامعة الأمريكية بين العقاد وسلامه موسى .

ومن أبلغ الإشارات فى خاتمة « سندباد إلى الغرب » أن صاحبه يشك فى تعبيرات « الحضارة الغربية » حين يقول فيما يشبه الإفتراض النظرى المغاير مغايرة ثانوية لإفتراض طه حسين « ونحن المصريين أحق الناس بدراسة الحضارات ، لأننا أثبتهم حقاً فى تراث الإنسانية العظيم الذى تواضع الناس على تسمية الحضارة الغربية ، لا لأنها حضارة إختص بها الغرب أو ورثها عن أبيه ، بل لأنها فى التسلسل التاريخى للحضارات نمت وترعرعت أخيراً فى غرب أوروبا بعد أن تشربت وتمثلت تيارات الحضارة من طيبه وممفيس وصور وصيدا وأثينا والإسكندرية وروما وبيزنطة وبغداد ودمشق والقاهرة » (ص ٢٩٢) .

هذا هو الإختلاف والإلتقاء بين طه حسين وحسين فوزى ، فالأول يؤصل الإنتماء الحضارى جغرافيا بحوض البحر الأبيض المتوسط ، والثانى يؤصله بتاريخ الحضارات المتصل حتى أن الحضارة الحديثة لا تعود الحضارة العربية وإنما الحضارة الإنسانية فى الغرب . ولكنهما يلتقيان فى أننا بالجغرافيا والتاريخ الحضارى شركاء أصيلون فى الحضارة الحديثة ولسنا مستوردين فى سوق للبيع والشراء . لذلك يختتم السندباد العظيم رحلته المترعة بحب وطنه والرغبة العارمة فى تقدمه بهذه الفقرة الموحية «وحضارة اليوم هى حقى وملكى بقدر ما هى حق لبعض الأوربيين لأننى أنا المصرى من كبار بنائيها فكيف أنكر نفسى وتاريخى وجهلاء فلاسفتى وعلمائى والمفكرين من أجدادى وضيوفهم على مدى آلاف السنين لأقف من حضارة اليوم هذا الموقف السلبى وهى من غرس يدى وفكرى ومشاعرى ، بأكثر مما هى من غرس الصقلبى أو الإسكندرانى » (٢٩٣) . ليست إذن أفكاراً مستوردة أو غزوا ثقافيا « مهما حاول فريق الرجعية أن يحول موكب الحضارة عن طريقه السليم » وكأن السندباد منذ أكثر من أربعين عاماً كان يرى الهول قبل وقوعه .

٤ـ التوقيع الأخير لعصر التمرد

فى تاريخ الثقافة المصرية الحديثة والمعاصرة أكثر من عصر للتمرد . هناك عصر محمد على الذي أنبت رفاعه رافع الطهطاوى وهو عصر التأسيس و التحديث الذى إعتمد على تمرير التكنولوجيا بالأيديولوجيا أو الإفتاء الإسلامى بأهمية الحضارة العربية . ولكن الطهطاوى تجاوز الخط الأحمر فلم يشتغل بهذا النوع من الإفتاء المؤهل له أزهرياً . وإنما راح يترجم الثقافة والسياسة الفرنسية مباشرة بدءاً من الدستور وروح القانون وإنتهاءً بالجغرافيا والتاريخ .

ومن الأزهر أيضاً وإلى فرنسا كذلك ، كانت رحلة « الشيخ » طه حسين الذى بلغ فى التمرد مداه المحسوب آنذاك ، بتوازنات القوى السياسية ، ولكنه برفقة الشيخ على عبد الرازق كان جيل العشرينات قد بلغ بالتمرد الثقافى المصرى جواً يتناسب وثورة ١٩١٩ من أجل الإستقلال والديموقراطية ، وهو الجيل الذى ينتمى إليه عباس العقاد الذى قال لرئيس الوزراء « أنت تحكم الآن لأن الناس إنتخبوك ، أما أنا فكاتب الشرق بالحق الإلهى » . وقال للملك فؤاد تحت قبة البرلمان دون أن يسميه « إن مصر على إستعداد لأن تحطم أكبر رأس لا تحترم الدستور » . وإلى الجيل نفسه ينتمى سلامه موسى أول من قدم بديلاً شاملاً للقيم السائدة فى الدولة والمجتمع .

ومنذ أواسط الثلاثينات كان هناك جيل الحرب العالمية الثانية الذى تكوّنً رؤاه فى جحيم الحرب ، وفلسفاتها وفنونها المغايرة كُلياً لعقل القرن التاسع عشر . كانت طلائع الشك فى القيم السائدة ، قد وصلت

إلى الينابيع، وبدأت رحلة التمصير فنحت طريقها فى صخور التخلف ، رحلة طويلة مريرة إنتهت برحيل علامتين بارزتين على أهم عصور التمرد فى الثقافية المصرية .

(١)

فى عام ١٩٣٦ صدر فى مصر كتاب سرعان ما صُودر على الفور . لم يتناول كاتبه أية محرمات فى عصره ، سواء أكانت المحرمات السياسية أو المحرمات الدينية . كان كتاباً جديداً من نوعه فى الشكل والمضمون . أما الشكل ؛ فهو محاورات أقرب إلى الشعر المنثور . وأما المضمون فهو إمتلاك فى شئون العالم الداخلى للفرد . وكان المؤلف شاباً لا يتجاوز حينذاك الثالثة والعشرين . وأما العنوان فقد كان « الكتاب المنبوذ » ، ولعل هذا العنوان هو الذى شد إنتباه الرقيب ، فلما لم يجد شيئاً واضحاً قابلاً للفهم أمر بمصادرته أخذاً بالأحوط .

وبعد أربع سنوات عرفت الحياة الثقافية فى مصر « موجة » من النشاط الطليعى شمل الأدب والفنون المختلفة والفكر . وأصبح مؤلف « الكتاب المنبوذ» واحداً من ألمع وجوه الموجة الجديدة . كان أنور كامل فى مقدمة حلقتين من الحلقات الثقافية التى بدأت تتألق منذ نهاية أواخر الثلاثينات. هاتان الحلقتان هما « الفن والحرية » و « والخبز والحرية » . وأغلب الظن أنهما كانا تشكيلاً واحداً ذا وجهين أحدهما ثقافى والآخر سياسى .ولكن الثقافى والسياسى بلغا من التداخل حداً يصعب معه التفريق بينهما . وربما كان الأمر أيضاً تنظيماً للأدوار . وكان دور أنور كامل مزدوجاً ، فهو قائد «الخبز والحرية » ، من ناحية ، ورئيس تحرير مجلة « التطور » التى صدرت أول يناير عام ١٩٤٠ من ناحية أخرى . وهى المجلة التى كانت منبراً لدائرة ضيقة من المثقفين الطليعيين فى الإبداع الثقافى من أمثال الشاعر جروج حنين ، والقاص ألبير قصيرى ، والسينمائى كامل التلمسانى ، والرسام

فؤاد كامل ، والفنان الناقد رمسيس يونان وغيرهم ، ممن عَرفُوا لوحاتهم وتماثيلهم وأفلامهم وكتاباتهم وأشعارهم ومترجماتهم على جمهور من خاصة الخاصة . ذلك أنهم كانوا فى الأغلب جناحاً لإحدى الحركات اليسارية ، الوثيقة الإرتباط بالثقافة ، كوسيلة حاسمة فى التنوير العقلى ، وبالتيارات الجديدة فى ثقافة الغرب على وجه التحديد ، كالسريالية فى التصوير والفرويدية فى التحليل النفسى والتكعيبية والواقعية والتروتسكية ، وأمثالها من عناصر التجديد فى الفكر والفن الأوربيين .

وكان الشباب المثقف فى مصر يتطلع إلى حركات التجديد فى العالم يملأه الطموح إلى تغيير وطنه لمواكبة المتغيرات الكبرى للحرب العالمية الثانية و مقدمات الحرب العربية ـ الإسرائيلية الأولى . وبالرغم من أن شخصية أنور كامل لم تكن بعيدة عن روح الفن ، الأدبى ، أو التشكيلى ، إلا أن الفكر « السياسى والاجتماعى » و« الممارسة » النضالية للتغيير كانت جوهر هذه الشخصية . لذلك نراه بين زملائه ينفرد بسلسلة من الأعمال الفكرية ـ السياسية الأقرب إلى لغة المواقف ولغة الدعوة إلى إتخاذ المواقف . يكتب مثلاً عن السودان ، أو عن الصهيونية أو عن العمال ، كتابات رائدة فى زمانها وهى ليست مؤلفات أكاديمية ، ولكنها دعوة جادة إلى التقدم والنهضة والديموقراطية والإستقلال .

وقد عانى أنور كامل الويلات فى العهد الإستعمارى ، من المطاردة إلى المصادرة إلى الإعتقال إلى التهديد بالتصفية الجسدية وكانت هذه كلها مبالغات من جانب سلطة الإحتلال والقصر الملكى ، والحكومات الديكتاتورية وهى مبالغات لأن تأثير الحلقات الطليعية من المثقفين ، كان تأثيراً محدوداً ، ولم يتجاوز الحدود الثقافية ، وقطاعات من النخبة الأدبية والفنية . كانت لهؤلاء المثقفين طموحات كبيرة تشتعل قلوبهم بشهوة تغيير العالم . وليس الوطن فحسب ، ولكنهم مثقفون بلا جماهير ، وبلا أدوات قادرة على النفاذ إلى الشارع الشعبى . كانوا معزولين فى دائرة الأحلام والأمنيات والثقافة البعيدة عن أحلام وأمنيات المواطن العادى ، وأن أسهمت فى إشباع التواصل بين ثقافتنا والعالم .

وكـان لا بد لهـذه العـزلة من أن تنتـهى بأصـحـابهـا نهـايات المنفي الإخـتـيـارى أو الإضطرارى الداخلى أو الخـارجي . هكذا تـفرق الجمـيع ، البعض إلى ينبوع الثقافة الفرنسية التى ألهبت خيالهم منذ الطفولة والصبا . هاجـر السـريالى المعتق جـورج حنين ، والقـاص المحنك ألبـير قـصـيرى إلى باريس . كان جورج واحداً من ألمع قادة السـريالية وشريكاً لأندريه بريتـون ، فـإتجه إلى فرنسـا وقد كتب كثـيراً من الشـعر الذى إهتم به الطلائـعيون والمتخصصـون . ولكن هـذا الشعر فى الفرنسية لم يؤثر مطلقاً فى الشـعر المصرى . لقد تحرر الشعر المصرى ، وتجدد بوحى التجديد الذى مارسه المصريون والعرب جـميعاً فى لغتـهم . لذلك كانت مـهمـة أنور كـامل فى « التطور » هى ترجمة هذا الشعر إلى العربية . غير أن هذه الترجمات كانت كالترجمات للشعراء «الأجانب » رافداً مضيئاً ، وليس بصمة مؤثرة .وقد رحل جـورج حنين عـام ١٩٧٣ تاركـاً وراءه رصـيـداً من الشـعـر ينتـهى إلى التـجربة السـريالية الفـرنسـية، أكثـر بما لا يقـاس من إنتمـائه إلى التـجـربة المصرية فى التجديد .

كذلك كان الأمـر فى ألبير قصـيرى ، فقد نجحت أعمـالـه ذات النكهة الشعبية المصرية فى اللغة الفرنسية كتب روايات وقصصاً جميلة لا تضاف بأى معنى إلى التراث المصرى ولم تؤثر على كاتب مصري واحد ، فضلاً عن قـراء مصـر أو اللغـة العربية . وكـانت مـهمـة أنور كـامل أيضـاً أن نقل فى مـجلته الطليعية بعضاً من أعمال قصيرى ، اما أبعدها عن المخيلة الثقافية المصرية .

غير أن هذا المنفى الإختيارى لم يكن مصير الجميع ، كان التلمسـانى إلى وفاته فى بيروت مجدداً فى أوصال السينما العربية ، وكان فؤاد كامل ورمـسـيس يونان يجـددان فى التـشكيل العـربى تجـديداً مـؤثراً ومـا زالت أعمالهما السريالية والتجريدية نموذجاً باهراً للإبداع التشكيلى الحديث .

أما أنور كامل فقد إختلف مساره ومصيره . توقف إنتاجه تقريباً منذ نهاية الأربعينات . كان قد أصدر كتابه المعروف « أفيون الشعوب » فأضاف إلى مطاردة السلطة له تحفظ اليسـار . وأيقن أن صـاحب « الكتاب المنبوذ » قد نبذه الجميع . وكانت ثورة يوليو قد أضافت هى الأخرى تقاليد جديدة فى

القمع وأشاعت مناخاً معادياً للديموقراطية . هكذا إلتقت الأسباب الذاتية بالهم العام فى « نبذ » أنور كامل إلى هامش الحياة الثقافية . لم ينقطع تماماً عن إرتياد المعارض وقاعات المحاضرات ومنتديات الأدب والفن ، بل وأصبح من أعمدة « أتلييه » القاهرة . ولكنه آثر الإنزواء فى دائرة من الأصدقاء الحميمين ودائرة من الإهتمامات الإدارية .

وذات يوم ـ من أيام الستينات ـ فاجأنى بأنه كتب مسرحية قرأها لى فصلاً فصلاً وسطراً سطراً . كان إنفعاله بما يقرأ ، كأنه يتقمص الشخصيات والأحداث والمواقف . لم تكن عملاً إستثنائياً ، ولكن إنفعاله هو الذى لفت نظرى ، وكأنه يريد العودة إلى الحياة العامة من باب المسرح . وقد نصحته بنشرها . غير أنها لم تظهر إلى الآن منشورة أو ممثلة . وعاد أنور كامل إلى منفاه الداخلى من جديد .

ومضت السنون . وفى منتصف الثمانينات إنتفض أنور كامل إنتفاضة من نوع مختلف . أخذ يصدر ما دعاه بالفسائل. صفحتان أو أربع صفحات يطبعها على حسابه و يوزعها مجانا على شباب الأدب والفن الجديد . ينشر فيها لطلائع الماضى وطلائع الحاضر ، يبنى جسراً مثيراً بين الأربعينات والثمانينات . وهذا هو " الدور " الحقيقى الذى صنع شخصية أنور كامل الفريدة ، فهو ليس سياسيا أو ناشراً أو فناناً ، وإنما هو محرك وملهم وحافز . وهو ليس محركاً محايداً ، بل منحازاً إلى التقدم والنور . فى الأربعينات كانت « التطور » و « الخبز والحرية » منبراً يحمل تحريضه على التخلف والظلام . ولم يستطع التأقلم مع منابر الثورة . وبالرغم من الشيخوخة وضيق ذات اليد ، فقد إستعاد شبابه وإقتطع من قوت أيامه ليصدر فسائله الجديدة تعبيراً عن غياب المنبر ، وتواصلاً مع الأربعينات الطليعية وإستشرافاً لمستقبل بكر . بقيت رسالته الثابتة هى الإيمان العميق بالأجيال الجديدة والمجتمع الجديد . وللحظة الأخيرة فى حياته لم يعرف اليأس .

وغادرنا أنور كامل الشخصية والدور ، أما عنوانه فسيظل دائماً : الحرية .

(٢)

في عام ١٩٥٤ صدر في القاهرة كتاب عجيب . كانت بلادنا والمنطقة العربية كلها تموج بشعارات الإلتزام والأدب الهادف وربما الواقعية الإشتراكية . وكانت المعركة ضارية بين القائلين بالأدب للحياة وبين الداعين إلى ما سمى بالفن للفن . وإذا بكتاب أنيق الشكل والإخراج في حجم متوسط أسود الغلاف دون لمعان يتوسطه العنوان في لون أصفر دون بريق «لمحات عن كافكا » وقد ضم بين دفتيه مائة وعشرين صفحة تقاسمتها اللغتان العربية والفرنسية . وفي الصفحة الأولى نعرف أننا بإزاء مجموعة من النصوص عن كافكا . نقلها أو كتبها : ليف جيليه وف . همنجر وجورج حنين وجيرالد مساديه وكامل زهيرى وأحمد أبو زيد ومجدى وهبه .

كان الكتاب الصغير الجميل أشبه ببيان في الثقافة من نوع جديد ، هو إمتداد لذلك التيار الطليعي في جيل الأربعينات ، مقدمة مبكرة لما نشر في العقدين الآخيرين تحت عنوان الحداثة . وكأن هؤلاء الشباب الذين وقعوا على بيان « كافكا » قد أرادوا الإعلان عن أن باب الإجتهاد مفتوح خارج إطار ما يسمى بالفن للحياة أو الفن للفن ، وأن للتجديد والتحديث أبواباً خارج الرومانسية والواقعية الإشتراكية على السواء . ولم يكن كافكا مجرد « تقليعة » غربية جديدة ، بل إحدى الرايات الدالة على طريق مغاير . الطريق الذى تعرف عليه هؤلاء الشباب في الأربعينات وهم يقرأون ويترجمون بودلير ورامبو وكيركجارد .

وكان هؤلاء الشباب وزملاؤهم من الشعراء والفنانين التشكيليين والسينمائيين يكونون الجمعيات الثقافية ويصدرون المجلات الطليعية المتمردة ويقيمون المعارض السريالية والتكعيبية والتجريدية . وينتمى بعضهم إلى التنظيمات السياسية السرية ويكتفى البعض الآخر بالفكر والفن .

من بين هؤلاء كان كامل زهيرى ومجدى وهبه طالبين في كلية الحقوق وقد تعارفا بواسطة بودلير الذى إستطاع أن يقهر الخجل عند مجدى وهبه

إذ رأى ديوان " أزهار الشر " فى الفرنسية مع كامل زهيرى وجرؤ ، هو المنطوى الذى لا يكلم أحداً ، على طلب الديوان وإستعارته . وكان هذا الخجل الذى فُطر عليه مجدى وهبه أحد مصادر التبتل فى محراب العلم . كان من عائلة باشوات ، فأبوه الوزير مراد باشا وهبه ، وجده رئيس الوزراء يوسف باشا وهبه . ولكنه يهدى أحد أعماله لوالده ووالدته قائلاً « لأنهما غرسا فى نفسى حب العلم » . هذا الحب وذاك التبتل هما اللذان وجهاه إلى الثقافة الموسوعية . وربما كان مفيد الشوباشى ومحمد مندور من الذين ألهبوا خيال الشباب الموهوب بالخروج على التخصص ، فكلاهما درس الحقوق والآداب وكذلك مجدى وهبه الذى إستكمل دراسته العليا فى إنجلترا حيث درس الأدب ونال الدكتوراة . وإتجه فيما بعد هو وزميله كامل زهيرى إلى العمل الموسوعى فى المعاجم ودائرة المعارف . ولكن الأهم هو الفكر والثقافة الموسوعية التى ميزت ذلك الجيل الرائد فى ثقافتنا المعاصرة .

ويبدو أن مجدى وهبه قد تعرف على الماركسية فى بريطانيا ، لأنه ما أن وصل على ظهر الباخرة إلى الإسكندرية حتى إعتقلوه وإقتادوه إلى وزارة الداخلية فى القاهرة ، وقد ناوله رئيس الوزراء حينذاك « كفاً » عنيفاً وهو يزجره قائلاً : ابن الباشا الوزير يفعل ذلك ؟ ويبدو أن خجل مجدى وهبه منعه من السؤال عما فعله ويستحق عليه العقاب ، لأنه فى مصر واصل التعرف على الحركة الماركسية . ومن صفوف هذه الحركة وفكرها بروافده المتنوعة ورایاته المختلفة كان التمرد على الستالينية باسم تروتسكى وكان التمرد على اللينينية باسم ماركس ، وكان التمرد على الماركسية باسم فرويد وكافكا ورامبو وكيركجارد .

وكان مجدى وهبه من المتمردين على السياسة عموماً ، وعلى الماركسية خصوصاً ، وقد إزداد إنطواء على إنطواء . وكتابه الأول « مطالعات في الأدب والسياسة » الذى صدر عام ١٩٦٠ متأخراً جداً عن موعده الحقيقى يكشف بجلاء تام عن الأزمة الكامنة وراء هذا الإنطواء . فى الأدب لم يجد نفسه إلى جانب التيار الواقعى الجارف ، ولم يجدها إلى جانب العقاد وطه حسين . أقبلت الثورة فى ١٩٥٢ دون إنحياز لأحد التيارين ، ولكن المعرض

السريالى عام ١٩٥٨ كان الخاتمة للتيار الطليعى القادم من الأربعينات . تفرق أصحاب البيانات والتجمعات والمنابر ، بعضهم إلى الأكاديمية والبعض الآخر إلى الإتجاهات الرائجة . وهاجر البعض الثالث كجورج حنين .

أما مجدى وهبه ، فبالرغم من أن إجراءات التأميم التى قامت بها الثورة قد نالت منه ومن أسرته ، فقد أصر على البقاء في مصر . وعلي النقيض من الهجرة تماماً قبل دعوة الوزير المثقف المستنير ثروت عكاشه للعمل وكيلاً لوزارة الثقافة فى شئونها الخارجية . وكانت هناك قي السابق وزارة كاملة للعلاقات الثقافية الخارجية . وربما كانت تجربته الخصبة في تلك الفترة الحافلة هى التى ألهمته الكتاب الفريد « السياسة الثقافية فى مصر » الذى صدر بالإنجليزية عام ١٩٧٢ ولم يترجم إلى الآن حتى يستفيد منه أصحاب المصلحة الحقيقية في الثقافة المصرية .

أى أن رد الفعل على إجراءات الثورة بالنسبة لما أصاب عائلته لم يكن الهجرة أو الصمت أو التمرد ، بل المشاركة العملية فى أحد أكثر المواقع حساسية ، وهو علاقات مصر الثقافية بالعالم الخارجى . ولو كان مجدى وهبه يرغب فى الإختفاء والهجرة إلى الداخل ، لإختار البقاء فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة القاهرة . والأستاذية شرف كبير لمن يستحقها، ولكنه فضل عليها العمل فى أزهى عصور ثقافتنا إلى جانب وزير يضع المثقف والثقافة فى أرفع مكانة . ذلك كان رد فعله على ما أصاب عائلته مباشرة : المشاركة العملية فى الثورة .

ولكن رد فعله على إجراءات الثورة المناخية للديموقراطية كان مختلفاً تماماً . وساعده خجله من ناحية وعشقه للعمل المسرحى الموسوعى من ناحية أخرى فى موقف « الإعتزال » .. فبإستثناء السنوات القليلة التى أمضاها برفقة ثروت عكاشة الذى لا يقل عشقا للعمل الموسوعى ، اعتزل مجدى وهبه العمل العام والدور الذى كان مؤهلا له كمثقف طليعى متمرد . وتفرغت طاقاته كلها للترجمة والمعاجم ودوائر المعارف . وهو جهد شاق بالغ الإهارق، ولكنه أفاد أجيالا ، ولا يزال فائدة مستمرة لزمن يطول . ذلك أن المعرفة الموسوعية للآداب والفنون العربية والإنجليزية والفرنسية قد إنعكست

على الترجمة والإعداد والتأليف دقة وجمالاً ومتعة قلّما تتوافر مجتمعة فى عمل واحد لكاتب واحد .

إن " قدماء الإنجليز وملحمة بيولف " التى صدرت عام ١٩٦٤ كتاب يكاد يكون مدرسة فى الأدب والتاريخ واللغة والحضارة والتذوق . أما أعماله المعجمية فمن أهمها " معجم ألفاظ الحضارة (١٩٦٦) و " معجم الفن السينمائى " بالإشتراك مع أحمد كامل مرسى (١٩٧٣) و " معجم مصطلحات الأدب " بالاشتراك مع كامل المهندس (١٩٧٩) . و " معجم العبارات السياسية الحديثة " و " قاموس المصطلحات العلمية والفنية والثقافية " وجميعها فى العربية والفرنسية والإنجليزية .

وقد يكون مناسبا أن نورد هنا بضع ملاحظات الأولى فى أخلاق العلماء ، وهى أن هذا المثقف الفذ قد ذكر فى مقدمة " معجم مصطلحات الأدب " أربعا وعشرين اسماً لأساتذة آخرين شاكراً لهم وممتناً بصدق ما قدموه له من مساندة أو تشجيع أو نقد أو تصحيح . وقد ذكر أسباب الشكر لكل منهم مفصلة . وحين كان يشترك مع شخص آخر كان يقدمه على نفسه فى كل مناسبة ، وينسب إليه أكبر الفضل فى إنجاز العمل .

والملاحظة الثانية ، هى أنه العمل الموسوعى فى حياته كان اسما على مسمى ، فقد كان يسبغ فكره الموسوعى على عمله ، فيؤلف عن الأدب ولا يتراجع عن السينما ، ولا يلفظ السياسة . كان موسوعياً بالمعنى الإصطلاحى والمعنى الثقافى أيضاً .

أما الملاحظة الثالثة فتخص التكنيك المعجمى ، فهو يعالج مصطلحات اللغة العربية فى مختلف مظانها من معان و بديع وبيان ونحو وصرف وعروض وقواف ولهجات . ويحرص على إيراد التعريفات التراثية بألفاظ مؤلفيها وعباراتهم وأسانيدها ومراجعها . وكذلك الأمر فى المصطلحات الأجنبية كما وردت فى أعمال كبار المستعربين .

ولكن هذا العمل العظيم الذى دفع بصاحبه إلى اللغة العربية قد حجب الوجه الآخر للمثقف « المتمرد » . دعاه ذات يوم أحد كبار المثقفين لعمل عام،

فأجابه « أترك الناس يعيشون فى هدوء ولا تزعجهم » ثم عاد وشارك فى أول ندوة دُعى إليها .

لم يكن خجله ليحجب مسحة الحزن ونغمة اليأس التى تُلوّن كلماته . كان أشبه بالمختنق يكاد يبكى من عسر التنفس . كان « التمرد » داخله يحاول الخروج ، ولكن الإحتجاج الطويل بالإعتزال بين معجم أو موسوعة ، أقام فى باطنه حجاباً حاجزاً للتمرد .

لذلك غافلنا ورحل .

هو المصرى الأصيل دفنوه فى لندن .

أم أن الموت فى أرض غريبة كان رسالته إلى الأحياء ؟ أى أن موته ودفنه على هذا النحو كان « الرسالة » التى بدأها من كافكا وأنهاها فى لندن.

٥ـ الإحياء العصرى لمحاكم التفتيش

عندما يفلس دعاة الغزو الثقافى فلا يصمدون أمام النصوص القاطعة التى لا تفرق بين مفكر مسلم وآخر مسيحى فى قضية الموقف من الغرب ، فإنهم ينحرفون بسرعة عن القضية المطروحة ويسلكون ما يسمى فى اللغة السياسية بالطرق القذرة . وفى الماضى القريب كان النداء الرمزى « إمسك شيوعى » هو السلاح الإرهابى ضد أية معارضة للفكر السائد ، سواء أكانت هذه المعارضة وطنية أو قومية أو حتى إسلامية ولكن ليست على الهوى . أما الآن فقد أصبح النداء الرمزى هو « إمسك ملحد » بالرغم من أن الإسلام ينهى نهياً قاطعاً عن إتهام الناس فى نواياهم أو فى أخذهم بالشبهات . ومع ذلك فها هم يرادفون بين ما يسمونه بالغزو الثقافى والإلحاد. وهو أسلوب فى التفكير يبرر العجز عن متابعة الحوار والإفلاس ، لأن إتهام الآخرين بالإلحاد هو الملاذ الأخير لمن لا يمتلك الحجة ، فالإيمان لا يرى . أما محاكم التفتيش في العصور الوسطى الكاثوليكية ، فقد كانت تشق الصدور بحثاً عن «الإيمان » . وإذن فالذين يتهمون الآخرين بالإلحاد فى عصرنا هم فى حقيقة الأمر مغزوون ثقافياً من كنيسة العصور المظلمة .

لقد تورعت عن الإشارة إلى « فى الشعر الجاهلى » المصادر منذ خمسة وستين عاماً وعن التذكير بكتاب « الإسلام وأصول الحكم » المصادر منذ ستة وستين عاماً ،وعن الإستشهاد بكتاب « لماذا أنا ملحد » والرد عليه «لماذا أنا مسلم » حين كان هذا الحوار ممكنا فى الماضى وباستمرار كان هناك من يستطيع إتهام طه حسين أو منصور فهمى أو على عبد الرازق أو إسماعيل مظهر بالإلحاد . وكان هناك دائماً من لا يشقون الصدور بحثاً عن

هؤلاء الرواد ، وإنما كانوا يدركون أن طه حسين يؤصل العقلانية والبحث العلمى والمنهج التاريخى . وأن على عبد الرازق يؤصل الديموقراطية في إختيار الحاكم ونظام الحكم ويحرم الظالمين من إلتماس المرجعية الدينية فى تبرير إستمرار الظلم أو تقنينه . وكان إسماعيل أدهم يحرر الرؤية السائدة من عنكبوت التفكير النمطى، وإسماعيل مظهر يشيع الإستنارة بشرح النظريات المعاصرة . ولم يقل أحد أن هؤلاء الأفذاذ يستوردون أفكارهم من الغزاة ولم يفرق أحد بينهم وبين شبلى شميل أو سلامه موسى .

أما الآن فهناك من يهربون من النوافذ أمام مطاردة الحقائق لهم، فيقفون من خلفها ينشدون « الإلحاد ، الإلحاد » لأنهم فقدوا كل قدرة علي الدفاع عن أوهامهم ، ولم يعد بإستطاعتهم سوى الصراخ «حريقة ، حريقة». ولا بأس فى أن يشعلوا عوداً من الثقاب فى أقرب صفيحة بنزين . ولكن أحداً لن يصدقهم ... فبالرغم من أنهم « يقولون » أنهم لا يفرقون بين الناس بسبب معتقداتهم الدينية ، إلاّ أن التساؤل الذى يفرض نفسه هو : لماذا تصادف أن يكون الزنادقة من أبناء ديانة واحدة ، كما كان « التغريب » على أيديهم وحدهم ؟

لم ينه الإسلام فقط عن جريمة البحث فى النوايا ، بل أدان أيضاً أن يقوم بعض البشر بدور « ظل الله على الأرض » . ولذلك فإن الذين ينتدبون أنفسهم للحكم علي إيمان هذا وإلحاد ذاك ، يقترفون جريمة كبرى بحق دينهم ، ذلك أن الإيمان تتطابق صورته من دين إلى آخر ، وأى إختلاف يصبح «إلحاداً » لدى البعض . وهذا نوع من التفكير يرفضه الإسلام من الألف إلى الياء ، لأن القرآن الكريم يعترف بالديانات السابقة عليه ، وبإيمان أصحابها .

والإلحاد إفتراض فلسفى وحالة وجدانية لا يختص بها أبناء ديانة معينة ويمكن الرجوع لمن يشاء إلى كتاب عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الإلحاد فى الإسلام » حتى يطلع على نوع من أنواع الإلحاد لا علاقة لها بالإلحاد المعروف فى القرن الثامن عشر الأوربى . وقد كان « الشرق الأوروبى » يصنف فى خانة الإلحاد جملةً وتفصيلاً بالرغم من أن الإلحاد

الغربى أسبق بكثير من الماركسية . ولكن ها هو الشرق الذى كان إشتراكياً يتحول إلى الرأسمالية ، فهل أصبح بذلك « مؤمناً » فجأة ؟؟ أى هل هناك علاقة بين الإيمان الدينى والمذاهب الإقتصادية ؟ وفى هذه الحال ، ماذا نقول عن الهند والصين واليابان ؟ هناك بوذية فى الدول الثلاث بالرغم من إختلاف المذاهب الإقتصادية بينهما . وهل يمكن إنتزاع صفة الإيمان من صدور البشر الذين يؤمنون ببوذا أو كونفوشيوس ومن هو صاحب الحق فى هذا التصنيف ؟

ومع ذلك فالمسألة فى الفكر والثقافة تتخذ وضعاً آخر ، فاقول بأن « شبلى وسلامه موسى ولويس عوض تجمعهم - بناء على إعترافاتهم - خيمة الزندقة والإلحاد » هو إستخدام سلاح محرم ، لأن الكنيسة إعتبرتهم من أبنائها ولا يحق لأى إنسان آخر التدخل فى هذا الشأن . ولأن استخدام هذا السلاح يجند الكراهية وليس العلم أو المعرفة لمصلحة فكر دون الآخر. ولأن التدخل فى ضمائر المفكرين و « إيمانهم » إرهاب صريح يحول دون وحدة الوطن أو تقدمه .

والحقيقة أن هناك مخاتلة فى إستخدام هذا السلاح الخطر - والمحرم - لأن الموافقة على آراء طه حسين من صميم القلعة التى تنتمى إليها الجذور الوطنية الديموقراطية الليبرالية . وهى جذورنا . وأمثال طه حسين هم الأكثر تأثيراً فى ثقافتنا . لذلك فإننا نحن أبنائه وورثة فكره العقلانى ، ولكن القبول بهذا الفكر من جانب السلفية الإرهابية المعاصرة هو نوع من المناورة المرذولة، فأصحابها يكذبون على الناس وعلي أنفسهم . أما الإستقامة الأخلاقية فإنها تفرض عليهم أن يرفضوا طه حسين مئات المرات قبل رفضهم لمن هم أقل تأثيراً . وهذا الرفض الصريح تسجله بوضوح أدبيات « الإسلام السياسى » الملتزم بالأمانة والصدق ، مهما إختلفنا معهم . ولم يمض وقت طويل على تفكير توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف إدريس ونجيب محفوظ . وفى مناسبة « نوبل » تجرأ أحدهم وأهدر دم صاحب « أولاد حارتنا » علناً . ومن ثم فهو نوع من المخاتلة والتزوير أن يتخفى البعض وراء هذه الأسماء لإتهام غيرهم من أبناء « الديانة الأخرى » .

كيف نفرق مثلا بين إسماعيل مظهر صاحب أهم ما كتب عن نظرية التطور بل جعل منها رسالته الفكر فى الحياة ، وبين سلامة موسى الذى كانت هذه النظرية أحد اهتماماته ؟ لقد كرس إسماعيل مظهر جهده وماله فى الكتابة عن "النشوء والارتقاء" ، وكان ينشر مؤلفاته على نطاق شعبى كما يقول فى مقدماته على حسابه الخاص . ومن قال أصلاً أن نظرية التطور ترادف الإلحاد ، إلا إذا كانت إيماناً بالنسبة لإسماعيل مظهر وتنقلب إلحاداً عندما يتكلم حولها سلامه موسى أو شبلى شميل .

وأول من كتب عن الإشتراكية الأقرب إلى الماركسية هو حسنين المنصورى فكيف ينقلب الأمر إلى الإلحاد إذا كتب سلامه موسى عن الإشتراكية الديموقراطية الأقرب إلى « الفابية » الإنجليزية التى إنبثق عنها حزب العمال البريطانى ؟ وهى الإشتراكية الأقرب فعلاً إلى تفكير لويس عوض الذى لم يكن هو أو سلامه موسى أو شبلى شميل من الشيوعيين ... بينما هناك فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر آلاف الشيوعيين المسلمين . بل إن محمد مندور فى إطار الفكر الإشتراكى كان الأكثر راديكالية من لويس عوض .

ولا تتوقف المخاتلة عند تسمية الأشخاص ، وإنما تتجاوزهم إلى الأفكار . ومن ذلك تشويه مفهوم العلمانية عند العامة وشحن اللفظ بمفهوم الإلحاد ، وإحاطتها من ثم بظلال الشك لدى المؤمنين . بينما العلمانية من عناصر الديموقراطية التى لا تميز بين البشر بسبب الجنس أو اللون أو الدين . ولا تمس الإيمان من قريب أو بعيد . والدول الديموقراطية فى الغرب علمانية بهذا المعنى ، ولكن خصوم الديموقراطية وأعداء الوحدة الوطنية فى بلادنا يخاتلون بتشويه المعانى وصولاً إلى الإرهاب .

* * *

(٢)

« قضت محكمة أمن الدولة العليا طوارئ، أمس بالحكم بالسجن لمدة ٨ سنوات على كل من المؤلف علاء حامد مؤلف كتاب « مسافة فى عقل رجل » وصاحب مكتبة مدبولى بإعتباره ناشر الكتاب . وكانت النيابة العامة قد أحالت المتهمين للمحاكمة نظراً لما تضمنه الكتاب المنشور من إساءة للأنبياء والرُسل .

هذا نص ما نشر فى الصفحة الأخيرة من « الأهرام » بتاريخ ١٩٩١/١٢/٢٧ .

ولا تعقيب على حكم القضاء .

والمحامون جزء من الجهازالقضائى ، فمن حقهم القول مثلاً أن الناشر هو المؤلف نفسه وأن مكتبة مدبولى ليست أكبر موزع بين مئات الموزعين للكتاب فى مصر . ومن حقهم أيضاً القول بأن الجنحة التى حوكم بموجبها الكتاب تصل عقوبتها من ثلاث إلى خمس سنوات أو الغرامة المنصوص عليها فى القانون، وليس حاصل جمع هذه العقوبات التى ترتفع بالجنحة إلى الجناية . ومن حقهم كذلك إضافة أنهم أعدوا أنفسهم بالإتفاق مع المحكمة علي ردها والدفع بعدم الإختصاص دون الخوض فى « الموضوع » . ولكنهم فوجئوا بالنطق فى الحكم يشمل الشكل والموضوع معاً . من حقهم أن يقولوا هذا الكلام ، فهم جزء من الجهاز القضائى .

ومن حق النيابة العامة كذلك أن تقول ـ إذا أرادت ـ إنها لم تقدم المتهمين إلى المحاكمة بموجب قانون الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى وهو القانون الذى إستندت إليه المحكمة . ومن حق الحاكم العسكرى ـ وهو رئيس الوزراء ـ أن يتذكر أن المحكمة هى محكمة أمن الدولة العليا التى لا إستئناف لأحكامها والمشكلة وفقاً لقانون الطوارئ . وإلا فالقضاء العادى هو جهة الإختصاص فى الظروف الطبيعية .

من حق هؤلاء جميعاً أن يقولوا ما يشاؤون . أما نحن وأمثالنا فلا تعقيب لنا على حكم القضاء. وإنما لنا ـ شئنا أو لم نشأ ـ أن نستمع

للإذاعات الأجنبية التى وضعت الخبر فى الموقع التالى لإستقالة جورباتشوف ، وراحت تكرره في جميع نشرات اليوم السابق علي نشره في صحافتنا بيومين . ولم تكتفِ بإذاعة النبأ بل إدعت أنه أول حكم من نوعه فى تاريخ مصر . وجرؤ أحد نقادهم على التأكيد بأنه لا يرى أية علاقة بين رواية خيالية والوحدة الوطنية فى مصر . وأبدى ناقد آخر سخريته الموجعة من المؤلف والرواية وقال إنها صفحات من الثرثرة الفارغة التى لم يقرأها سوى عدد محدود بالرغم من الضجة والصخب . وهى النقطة الوحيدة التى نجح فيها المؤلف القوى الذى يخلو من الموهبة خلواً تاماً . ولكن إحدى منظمات الدفاع عن حرية الفكر والتعبير منحته عشرة آلاف دولار منذ أشهر قليلة باعتباره من ضحايا القمع واضطهاد حرية الرأى . هذا كله ولم يكن الحلم قد صدر بحبسه . وطالما أن الحكم قد صدر فلا تعقيب لنا على حكم القضاء .

ولكن من حقنا التعقيب على أولئك الذين يقارنون بين ما كان وما هو كائن . يقولون مثلا أن طه حسين قد أتهم بالكفر ، واتهموه فى البرلمان والصحافة والنيابة ، ولكن النيابة ـ وهذا موضع الإستغراب ـ حفظت القضية، ولم تقدم طه حسين أصلا للمحاكمة . أصحاب هذا الكلام لا يضيفون أن طه حسين كان عملاقا له جماهيره فى الجامعة والشارع ، بينما علاء حامد لا يتجاوز جماهيره دائرة أسرته . كذلك فطه حسين كتب بحثاً علمياً فى الشعر الجاهلى ، أما رواية " مسافة فى عقل رجل " فلا هى بحث ولا هى علم ، وانما خيال فى خيال . ومعنى ذلك أنه إذا كان طه حسين وكتابه بهذه الأهمية الكبرى وحفظت النيابة قضيته ، فإن علاء وروايته ـ كما يقول هؤلاء ـ لا يستحقان مجرد التحقيق .

وهذه مبالغة ، فبعد ثلاثين عاماً من حادثة طه حسين حققوا مع مصطفى محمود مؤلف كتاب " الله والإنسان " كانت البلاد فى ظل حكم عسكرى مباشر لا يعرف المزاح . وقد قالوا لأصحاب الحكم فى البرقيات والرسائل المسجلة بعلم الوصول ومن فوق المنابر وفى الجلسات الخاصة أن مؤلف الكتاب ملحد . وحولوا مصطفى محمود إلى التحقيق ولم يحوله المحققون الخائفون منه وعليه وعلى أنفسهم إلى المحاكمة . منعوا الكتاب من

التداول تماما كما حدث لكتاب طه حسين بالرغم من الاختلاف الصارم بين ليبرالية العصر القديم وعسكرية العصر الثورى . كان الإتفاق بينهما هو منع الكتاب المشاغب من التداول لا أكثر ولا أقل . وفى بعض الأوقات كان هذا المنع نفسه يخضع للمراجعة كما حدث مرتين لمؤلفات الراحل عبد الرحمن الشرقاوى . كانت المرة الأولى حين صودر كتابه " محمد رسول الحرية " وقد أبرق لرئيس الجمهورية بما حدث ، وتم الإفراج عن الكتاب ، وفي المرة الثانية رفضت الرقابة الإذن بتمثيل مسرحية " الحسين ثائراً وشهيداً " ولكنها لم تمنع من النشر فى كتاب .

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن رواية نجيب محفوظ " أولاد حارتنا " ، فقد أثيرت حملة التكفير والرواية قيد النشر ، فلم يتوقف " الأهرام " عن نشرها وإن لم تنشر - داخل مصر - فى كتاب . لقد تعرض مؤلفها بسببها - وما يزال - لأحكام من خارج الشرعية تهدر دمه باسم الدين . ولكن أحدا لم يحقق معه ولم يحاكم .

ومن المفارقات أن العكس قد حدث ، فهناك مؤلفون قد ماتوا منذ زمن بعيد ، ثم قدمناهم في عصرنا للمحاكمة . أولهم معروف وهو الفيلسوف المتصوف محى الدين بن عربى ، فقد شاء مجلس الشعب في سالف الزمان أن يصادر « الفتوحات المكية » بتهمة الزندقة أيضاً . ولكن المحكمة إنتصرت للصوفى المتوفى ولم تمنع الكتاب . أما المؤلفون الآخرون فهم مجهولون ، أصحاب « ألف ليلة وليلة » ، وقد طلب البعض إحراقها . ولم يكن السبب هو الإلحاد ، بل الإباحية والمسافة بينهما ليست طويلة ، فما أيسر الربط بين إنعدام الأخلاق وإنعدام الإيمان . ولكن المحكمة المصرية رفضت أن تَرْجُم محى الدين بن عربى أو ألف ليلة وليلة .

وإذا كان هؤلاء الكبار - سواء منعت مؤلفاتهم من التداول أو حقق معهم - قد حظوا بالحرية في عصرين متناقضين ، فإن أمثال علاء حامد من الباحثين عن الأضواء يؤلفون خيالاً يسعى إلى « الشهرة » ، وقد نالها . ولكن القضية لم تعد الآن بالنظر فى رداءة الرواية وضعف مستواها ، فالمحكمة لم تطلب تقريراً أدبياً من خبراء الأدب ولا تعقيب لنا على ذلك . ولكن محاكم أخرى إنتدبت علماء للإدلاء بآرائهم ، ولها أن تأخذ أو لا تأخذ

بهذه الآراء. وإن كنا نميل إلى إستبعاد صفة النقد الأدبى أو الفكرى من صفات القضاء ووظائفه .

والحقيقة أنه ليس هناك شىء فى الحياة فوق المسائلة . والثقافة والفكر والمفكرون كأى نشاط أو فئات أخرى يخضعون للمساء لة . ولكن المساء لة فى الأدب والثقافة لها عنوان محدد هو النقد وليس المحاكم .. فالنقد هو الذى يميز بين المزيف والأصيل ويكشف العورات والثغرات ويحاكم الكاتب فى أكبر مساحة على الإطلاق : جمهور القراء . وعقاب النقد والقراء أقسى من أحكام المحاكم ، لأن العقوبة أكثر مرارة وأعمق أثراً . والنقد والحوار هو التراث الأصلي فى تاريخ مصر ، وقد وردت على طه حسين والعقاد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم ولويس عوض عشرات الكتب وآلاف الصفحات . ومن جهة أخرى - وفى نفس الوقت - فقد دُفِنَتْ مئات الأسماء فى كهوف النسيان ، لأن أصحابها خلوا من الموهبة والثقافة والرسالة . هذا هو النقد محكمة الرأى العام .

ومن حق الرأى العام أن يستقبل الحكم على علاء حامد ومحمد مدبولى بالتساؤل حول حقيقة موقعنا من المتغيرات العالمية الجديدة وأبرزها ما يخص حقوق الإنسان . والتساؤل أيضاً حول المناخ الإرهابى الذى تفرضه الحركات السلفية على حرية الفكر ، ثم التساؤل عن الوعد القاطع بعدم إستخدام قانون الطوارىء إلا فى مواجهة الإرهاب .

٢ـ حصان طروادة المسيحى فى مصر

(١)

فى خطوة غير مسبوقة قام البابا شنودة الثالث بطريرك الكنيسة القبطية فى مصر بنشر مقال عن " المسيحية والسياسة " فى الصفحة السابعة من جريدة " الأهرام " (٩٠/٤/١٧) أى فى المساحة المخصصة لمقال الثلاثاء الذى يكتبه المفكر الإسلامى المعروف فهمى هويدى .

وليست " الخطوة غير المسبوقة " أن رئيس الكنيسة المصرية قد كتب مقالاً ، فالباب شنوده مفكر وكاتب منذ نصف قرن ، أى من قبل أن يصير راهباً فبطريركاً بزمن طويل . وهو عضو نقابة الصحفيين المصريين ومؤلف لما يربو عن الستين كتاباً .

ولكنها خطوة غير مسبوقة من ثلاث زوايا : فهى المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا شخصيا للرد على أحد الكُتَّاب ، وأن يكون الرد علنيا فى صحيفة توزع مليون نسخة فى اليوم الواحد . وهى أيضاً المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا للرد على كاتب له صفته المحددة وهى عنايته أو تخصصه فى الشئون الإسلامية ، ولكنه تناول فى المقال المقصود بعضا من شؤون ومعانى المسيحية . وهى كذلك المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا شخصيا ضمن رده على مقال الكاتب الإسلامى لكتاب أصدره باحث مسيحى بعنوان " المسيحية السياسية فى مصر " .

ومنذ البداية أحب ، بكل تقدير واحترام لمقام البابا ، أن أتحفظ على هذه الخطوة غير المسبوقة من جانبه ، بالرغم من إتفاقى معه بشأن الكثير من النقاط الواردة فى رده . أقول لغبطة البطريك الأنبا شنودة : لا يجعل بك أن

تتصدى بنفسك للرد على كاتب أو كتاب ، وكان من الممكن أن يُتّرك الأمر كله لغيرك من أصحاب الأقلام . وقد حدث ذلك بالفعل حين نشرت إلى جانب مقالك ردود أخرى . إن الصفة الأولى التى يقرأ فى ضوئها الناس مقالاً لك هى الصفة التمثيلية لمنصبك السامى ، أى أن الناس يقرؤونك بصفتك ممثلاً للكنيسة . وهنا الخطورة ، إذ يجب على الكنيسة أن تظل بمنأى عن المعارك أو الصراعات الفكرية الجانبية والفرعية ، وألا تتدخل إلا فى المعارك الكبرى التى ترتبط بقضايا المصير الوطنى . أما تدخلها - بهذا الثقل - فى شأن مقال أو كتاب فإنه يترك إنطباعا لا شك أنكم ترفضونه ، وهو استعداء المجتمع على الكاتب صاحب مقال الأهرام واستعداء الأقباط على الكاتب مؤلف الكتاب موضع التعليق والرد . إن هيبة الكنيسة الممثلة فى شخصكم يجب أن تصان بالابتعاد عن مناقشة فرد فى قضية فكرية أو سياسية أو حتى دينية .

* * *

بعد هذا التحفظ يجئ السؤال : لماذا وجد البابا شنودة نفسه مضطراً للرد على مقال الأهرام ، وضمنا على كتاب " المسيحية السياسية فى مصر " لمؤلفه رفيق حبيب ؟

يجب أن أشير إلى أن الكتاب المذكور لم يكن قد عرف طريقه إلى الأسواق حين صدر مقال فهمى هويدى فى الأهرام . ويجب أن أشير أيضاً إلى أن هذا الكتاب هو الثانى للمؤلف نفسه بعد " الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر " الذى صدر قبله بوقت قصير جداً ، فهو مؤرخ رسمياً ١٩٩٠ ومعنى ذلك أن الكتابين كانا قيد الطبع فى وقت واحد . ولكن المقارنة بينهما ، وتحليل أقوال رفيق حبيب فى الرد على فهمى هويدى ، تدفعنا للتفكير بطريقة أخرى .

اختتم هويدى مقال الأهرام بهذه الأسطر " وأن توقيت صدور الكتاب الآن له دلالته وسط الجدل القائم حول الشأن المسيحى الإسلامى ، خصوصاً وأن القارئ المدقق يلاحظ أنه كتب بقدر من التعجل " . وقد جاء

فى رد المؤلف على هذه الملاحظة مايلى :" إن الكتاب أُعد فى العام الماضى ، أى قبل وقوع الأحداث الطائفية فى المنيا وأبوقرقاص ولم يكن مقصود أولاً مخططاً أن ينشر الكتاب فى توقيت بذاته " (الأهرام ١٧/٤/٩٠) . ويضيف" إن هدفى لم يكن الإسراع فى إصدار الكتاب ، وإنما كان طرح القضية باختصار وبأسلوب بسيط ومباشر حتى تصل الرسالة إلى القارئ . وفى كتابى (الإحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر) قدمت دراسة للموضوع بصورة أكثر عمقاً وتحليلاً ، أما فى كتاب المسيحية السياسية فإننى أردت تقديم رؤية مباشرة وواضحة " .

إننى أوافق أولاً على ملاحظة فهمى هويدى ، فكتاب " المسيحية السياسية فى مصر " يقع فى مائة وعشرين صفحة من القطع الصغير ، وهو يردد ماسبق أن قاله صاحبه فى كتابه الأول . ولو أن هذا الكتيب قد صدر قبل كتاب " الإحتجاج الدينى " (٢٠٠ صفحة من القطع الكبير) لكان الترتيب منطقياً . ولكن صدور كتاب " الإحتجاج " أولاً يلغى أية أهمية لصدور الكتيب الصغير ، إذا كان المؤلف يستهدف العلم والفكر والمعرفة . ولكن رفيق حبيب وصف هدفه بقوله إنه يريد توصيل " رسالة " من وسائلها "الإختصار" و " الأسلوب البسيط المباشر " .

وبما أن الكتابين صدرا فى وقت واحد تقريباً ، فإن هذا يدعونا إلى الترجيح بأن المؤلف أصدر أحدهما للمثقفين ، والآخر لعامة " الشعب " ، أى للمواطن العادى وسواء كانت بوادر أحداث المنيا وأبو قرقاص قد بدأت أو كانت قيد الإعداد ، فإن المناخ المعبأ لم يكن بعيداً عن " أنف " المؤلف والناشر، ومن ثم فالتوقيت لم يكن " صدفة تماماً .

وإذا كان من حق فهمى هويدى وغيره أن يتناول ما يشاء من مؤلفات وأفكار بالتعليق ، فإن اختيار الناقد أو المعلق لكتاب ما فى وقت ما ليس من الصدفة فى شئ ، خاصة وأن المعلق قد اتخذ من الكتاب موضع التعليق حجة تؤيد القول المأثور " وشهد شاهدُ من أهلها " .

وإذا كان المطبوع من هذا الكتاب أو غيره لا يتجاوز الثلاثة آلاف نسخة، بينما يوزع " الأهرام " مليون نسخة فإن الرسالة التى أرادها مؤلف الكتاب الصغير قد وصلت ملايين فى يوم واحد .

وهذا ما دفع البابا شنوده لأن يتنازل عن التقاليد ليقول بأعلى صوت من المنبر نفسه " ليس هذا الشاهد من أهلها وليست شهادته حجة على شئ".

لماذا ؟

هناك سببان رئيسيان يبدوان وأن فى النهاية وجهين لسبب واحد .

أما السبب الأول فهو أن المؤلف رفيق حبيب يقدم " حجة " للإسلام السياسى مفادها أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فى مصر تتبنى نوعا من المسيحية السياسية " ومفيش حد أحسن من حد " الأمر الذى يمنح الجماعات الإسلامية شرعية من المسيحيين أنفسهم . ومن ثم فهو يضع الدولة ذاتها فى موقف حرج . هذا " السبب " يقول أن هناك جماعات مسيحية لا تختلف عن الجماعات الإسلامية إلا فى كونها لا تحتكم للسلاح . ولكنها جماعات متطرفة داخل الكنيسة وخارجها ، لا تفصل الدين عن السياسة ، وتجد تشجيعا من القيادات الدينية الرسمية . ولأن هذه الجماعات تنتمى إلى " الأقلية " فإنها من جهة تتفادى الاحتكاك العنيف بالدولة أو المجتمع وتتستر وراء رموز روحية ، ولكنها فى حقيقتها الباطنة رموز سياسية ترفض الدولة حيناً والمجتمع أحياناً بالإعتزال والرفض السلبى والمقاومة السلمية .

وللتدليل على " سياسة " المسيحية المصرية يقيم المؤلف العديد من المشابهات والمماثلات والمطابقات بين بعض الجمعيات أو الأفكار المسيحية وبعض الجماعة أو الأفكار السلفية الإسلامية مثل : التكفير والهجرة والحاكمية .

هذا التشابه أو التماثل أو التطابق بين المسيحية السياسية والإسلام السياسى يبرر إنقسام المجتمع بدعوى أن " الدين السياسى " قد حل مكان الأنظمة السياسية الأخرى أو أنه قد ملأ الفراغ العقائدى الذى تولد عن سقوط أو غياب المشروع القومى الموحد .

والمعنى المضمر والمباشر فى آن واحد لهذا التشخيص : توجيه الإتهام للكنيسة القبطية بتقسيم المجتمع ، ربما تمهيداً تقسيم الدولة وهو " الاتهام " الذى لا تخلو منه أدبيات الإسلام السياسى ووثائقه . كما أنه " الإتهام "

الذى سبق للسادات أن برر به اعتقال القيادات الدينية المسيحية للمرة الأولى فى تاريخ مصر الحديث ، بما فيها احتجاز البابا شنودة فى دير وادى النطرون .

هذا هو السبب الأول الذى دعا البابا شنودة إلى التصدى بنفسه للرد على مقال الأهرام وكتاب رفيق حبيب .

أما السبب الثانى فهو لا يظهر على السطح ، ولا تبدو علاقته مباشرة بالسبب الأول وارتباطهما الوثيق وكأنهما وجهان لعملة واحدة . يبدأ هذا السبب بأن المؤلف ينتمى إلى الطائفة البروتستانتية فى مصر . وقد تعرض فى كتابيه لهذه الطائفة حتى لا نشعر بأى تحيز ، والحقيقة أن التعرض للبروتستانت المصريين لا معنى له فى سياق الحديث عن الكنيسة المصرية وعلاقتها بالسياسة ، ذلك أن نسبة أبناء هذه الطائفية سواء فى المجتمع المصرى عموما أو بين الأقباط خصوصا لا تصلح " عينة " نموذجية ، فهى لا تزيد على الواحد فى المائة من عدد المسيحيين المصريين ، ولا تحتل هذه النسبة المتواضعة أية مكانة خاصة ذات دلالة فى حركة الأحداث بالرغم من ظهور أفراد عديدين متميزين فى هذه الطائفة . ومن ثم لم يكن الباحث بحاجة إلى الإستشهاد فى بحثه للبورتستانت إلا بهدف تأكيد " وجودهم " كأقلية داخل الأقلية . وأيضا بهدف الإيحاء بانعدام التحيز لأصله الطائفى وإن كان هذا الإيحاء لا يفسر لنا إحجامه عن التعرض للكنيسة الكاثوليكية ، بالرغم من أنها فى مصر أكثر عدداً وأعلى نسبة من " وجود " الكنيسة الإنجيلية .

على أية حال ، فإن مؤلف " الإحتجاج الدينى " و " المسيحية السياسية" بروتستانتى وليس فى ذلك أى عيب أو مزية . بل إنه ـ من قبيل الصدف العجيبة ـ أبن رئيس الطائفة البروتستانتية فى مصر ، القس الدكتور صليب حبيب . وليس فى ذلك أيضاً ـ بطبيعة الحال ـ أى عيب . ولكننا حين نلاحظ أن مجهود " الابن " قد إنصب على اتهام ضمنى للأقباط الأرثوذكس وقياداتهم الدينية بإقامة " مسيحية سياسية " من شأنها تغذية الإسلام السياسى والعمل على انقسام طائفى للبلاد ، فإن انتماء المؤلف إلى البروتستانت لا يعود مجرداً عن الهوى انتسابه العائلى بالبنوة المباشرة لرئيس الكنيسة البروتستانتية لا يعود منزهاً عن الغرض .

ولست أتكلم هنا عن " مؤامرة " عائلية أو طائفية ، ولكنى أتكلم عن التاريخ الذى لا بد أنه قفز إلى مخيلة البابا شنودة وهو يقرأ كتابا يتهم

الكنيسة الأرثوذكسية راعية الوحدة الوطنية بالعمل العقائدى المنظم ضد الوحدة و " يتصادف " أن يكون مؤلف الكتاب بروتستانتيا و " يتصادف " أيضاً أن يكون والد المؤلف الرئيس الدينى للبروتستانت .

كان البابا شنودة يعلم أنه يرأس كنيسة عمرها المتصل يبلغ عشرين قرناً ، بينما لا يبلغ عمر الكنيسة البروتستانتية فى مصر أكثر من قرن ونصف . وكان البابا شنوده يعلم أن كنيسة الإسكندرية التى يقودها جزء لا يتجزأ من النسيج الوطنى المصرى ، فهى من العناصر المحورية لتكوين الوطنية المصرية . أما الكنيسة البروتستانتية فقد وفدت مع إرساليات التبشير الأمريكية التى أخفقت فى تنصير المسلمين ونجحت فى سلخ بعض الأقباط من كنيستهم الوطنية . كان التعليم المجانى فى مدارس الإرساليات والعلاج المجانى فى مستشفياتها هو الطريق المختصر إلى " كنيستها " ، هكذا نشأت الكنيسة الإنجيلية فى مصر وعاشت كنيسة واحدة مركزها خارج البلاد . وبالطبع فقد كان الوطنيون المسلمون قبل غيرهم أكثر حرصاً على وطنية الكنيسة الأرثوذكسية التى تتخذ لنفسها مركزاً واحداً داخل البلاد . ولذلك كان البطريرك القبطى هو نفسه " البابا " المصرى ولم تتأثر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية على طول تاريخها القديم والحديث والمعاصر إلا بأحداث وطنها .

أما كنائس الإرساليات الأجنبية ، فأيا كانت درجة الوطنية " عند رعاياها ، فلا شك أن قياداتها كانت تمتثل بتوجيهات المركز الأجنبى سواء كان الفاتيكان للكاثوليك أو السنودس الإنجيلى فى الولايات المتحدة ، أو الكنيسة الإنجليكانية فى بريطانيا . ولكن الكنيسة الإنجيلية (البروتستانتية) لم تعد كنيسة واحدة . وصلت مذاهبها إلى سبعمائة مذهب وفرقة . وكان هناك دائما من يقوم بتصدير هذه المذاهب والفرق إلى الخارج . ومصر من ضمن هذا الخارج .

وكان ضابط الإحتياط السابق وأستاذ التاريخ والصحفى نظير جيد (البابا شنوده حالياً) من ألمع الرهبان الصاعدين ، حين أصدر جمال عبد الناصر ذات يوم فى منتصف الستينات أوامره بإغلاق منتديات وتجمعات "شهود يهوه " وطرد غالبيتهم من الأجانب خارج مصر واعتقال بعضهم . ولا بد أن البابا شنوده يذكر أن تقارير أجهزة الأمن المصرية قد اتفقت مع رأى الكنيسة الأرثوذكسية فى أن " شهود يهوه " الذين يقدمون أنفسهم إلى

الناس بصفتهم مذهبا مسيحيا جديداً قادماً من الولايات المتحدة ليسوا إلا فرقة جديدة من الفرق التى تنفق عليها المخابرات المركزية وأن هذه الفرقة الجديدة لا تستهدف فقط الأقباط من كنيستهم وشق صفوف المسيحيين المصريين وربط ولائهم بمراكز أجنبية ، وانما إلى جانب ذلك تستهدف تحويل هذا الولاء إلى صهيونية ومن هنا جاءت التسمية اليهودية " شهود يهوه " .

وكان الأقباط الأرثوذكس قد اكتشفوا فرقة أخرى هى " الأدفنتست " أو " السبتيين " وهم ينادون علناً بأن اليوم الإنجيلى للعبادة هو يوم " السبت " وقد شعرت الكنيسة القبطية بأن وراء الدعوة فكراً صهيونياً وهذه هى الفترة التى كتب فيها الأنبا شنوده وغيره من أساقفة ورهبان المؤلفات المسيحية المصرية البارزة ضد الصهيونية .

ثم اكتشفت أجهزة الأمن الناصرية حينذاك أن تجمعات " شهود يهوه " و " الأدفنتست " وغيرها من الفرق ذات التشنجات الباكية والإعترافات الهاذية ، تجذب الشبان والشابات باسم الجنس والمال والعبادات الجديدة ، ثم تقوم بتجنيدهم أو تسفيرهم ولم تستطع الأجهزة الأمنية أن تعتقل عناصر هذه التنظيمات جميعها لأنها كانت قد استطاعت أن تتسلل إلى " الجماهير " المؤمنة . وكان الفرز بين المجندين والمؤمنين عملا صعباً . لذلك تبقت عناصر عديدة بالرغم من الحملة الناصرية من جانب ، والحملة القبطية الأرثوذكسية من جانب آخر .

وخلال العقدين الأخيرين ـ فى السبعينات والثمانينات ـ تحركت هذه العناصر من مخابئها ونشطت عمليات التجنيد الدينى والسياسى والأمنى تحت شعارات مختلفة ووراء لافتات براقة .

هذه هى " المسيحية ـ اليهودية " القادمة من الغرب ، وهى المسيحية التى تختلف جذريا عن المسيحية الشرقية أو المسيحية العربية . وإذا كانت الكاثوليكية والبروتستانتية قد وفدت إلى مصر فى القرن الماضى مثقلة بتاريخها الخاص (بدءا من إندماج الكنيسة والدولة فى العصور الوسطى وإنتهاء باندماج المسيحية والصهيونية) ، فإن المذاهب والفرق البروتستانتية الجديدة التى وفدت وما زالت تفد إلى مصر منذ نصف قرن إلى اليوم لا تحمل فقط تاريخاً لا علاقة له بتاريخنا ، ولكنها تحمل أيضا دعوات سياسية

مباشرة لا تخص مبادىء عامة كالدعوة إلى النظام الرأسمالى مثلا أو تلميع وجه أميركا مثلاً ، وانما هى تتجاوز ذلك إلى الندوات النوعية التى تخص ظروفنا ومشكلاتنا وفى مقدمتها العلاقة مع " اسرائيل " والموقف من القضية الفلسطينية . ثم تأتى أخيراً قائمة التعامل مع المنظمات والبرامج والمناهج الأميركية .

هذه هى المسيحية السياسية فى مصر ، إن شاء صاحب هذا العنوان أن يبحث له عن مضمون واقعى وملموس وتصبح المسيحية فى العنوان مجرد غطاء لدور تؤديه بعض المؤسسات والأجهزة الغربية ، وفى مقدمتها الأجهزة الأميركية .

ولكن رفيق حبيب لم يتعرض قط لهذه " المسيحية " الصهيونية ـ الغربية ، وتفرغ " لمسيحية سياسية " وهمية لا وجود لها على أرض الواقع المصرى . وقد كان هذا هو السبب التالى الذى دفع البابا شنوده إلى التصدى للأمر بنفسه ومباشرة .

هذان السببان : استعداء الدولة والمجتمع على الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، وتزييف مصطلح المسيحية السياسية لإخفاء الدور الذى تلعبه بعض الفرق " المسيحية " الغربية ، هما فى الواقع سبب واحد ذو وجهين ، كلاهما يكمل الآخر ، إذ أنه من مصلحة المذاهب والمنظمات والفرق الأجنبية أن تضرب الكنيسة الوطنية ، ومن خلالها تضرب الوحدة الوطنية .

ودفاعا عن الوحدة الوطنية ، رأى البابا شنوده أنه من واجب "الكنيسة" أن تبادر فى شخصه مباشرة إلى الرد على المحاولة .

ماذا قال إذن رفيق حبيب فى كتابيه ؟

قبل أن نفتح الصفحة الأولى من الكتاب الأول ، علينا أن نتقدم بسؤالين أحدهما : هل يلعب الأقباط دوراً سياسيا ؟

والجواب : نعم ، فقد لعب الأقباط على مر التاريخ المصرى أدواراً سياسية مختلفة اختلاف المواقع الاقتصادية والإجتماعية والثقافية التى يحتلونها ، فمن بينهم كان هناك ـ الوفديون والسعديون والناصريون والشيوعيون والساداتيون ومن بينهم المستقلون ومن لا علاقة لهم بالسياسة .

و لأن قطاعاً منهم لا يستهان بحجمه من رجال المال والأعمال والمهن الحرة ، فإن قاعدته العريضة نسبيا كانت تجد نفسها ومصالحها ومصيرها فى حزب الوفد القديم ، حزب البرجوازية المصرية وحلفائها من الطبقات الشعبية، حزب الإستقلال الوطنى والديمقراطية الليبرالية والوطنية والعلمانية دون أى تعارض من الدين وكبقية المصريين عانوا فى المرحلة الناصرية من غياب الأحزاب ، وكبقية المصريين كانوا فى " الإتحاد الاشتراكى " وكبقية المصريين كذلك كابدوا أهوال المسافة بين الشعار الليبرالى فى ظل السادات والسلوك المختلف الذى دشن المد السلفى للجماعات الإسلامية . وفى كل هذه المراحل كان الأقباط كالمسلمين يشتغلان بالسياسة فى الحدود التى تسمح للمواطن المصرى - ايا كانت عقيدته - أن يشتغل بها ولكن التاريخ السياسى للأقباط لم يعرف ما يمكن تسميته تجاوزاً بالمسيحية السياسية . هذه المسيحية التى يمكن القول إنها راودت أو مازالت تراود بعض القيادات المارونية فى لبنان ، لم تعرفها مصر .

والسؤال الثانى : هل تلعب الكنيسة (القبطية الأرثوذكسية) دوراً سياسياً فى مصر ؟

والجواب : نعم فقد كان قدر الكنيسة المصرية منذ ولادتها أن تلعب دوراً سياسياً تاريخياً مجيداً بأن كانت القلعة الوطنية الكبرى لمقاومة الإحتلال الرومانى لمصر . ويبدأ التقويم القبطى بعصر الشهداء ، فالسنة الفلكية القبطية التى يعتمدها الفلاحون المصريون إلى اليوم فى الزراعة والرى والحصاد (اسماء شهورها : طوبه وأمشير وبؤونه وبرمهات وبرموده . . الخ) قد بدأت فى التاريخ منذ سبعة عشر قرناً باستشهاد مئات الألوف من المصريين فى العصر القبطى على يدى الطاغية الإمبراطور الرومانى دقلد يانوس - كانت الكنيسة هى قائدة المقاومة . وحين جاء الملك قسطنطين واعتنق المسيحية وقرر اعتمادها دينا رسميا للإمبراطورية لم يتوقف الاقباط وكنيستهم الأرثوذكسية عن المقاومة . كان الهدف بسيطاً واضحاً هو طرد الرومان من مصر سواء وهم وثنيون أو وهم مسيحيون . وكتاب "السنكسار" الذى يتلى فى صلوات الكنيسة إلى اليوم هو سيرة بعض شهداء الكنيسة ، وقد ظلت وطنيتها شرياناً قوياً فى جسد مصر وروحها . وانطبع فى المخيلة الشعبية نلك المشهد الحديث فى ثورة ١٩١٩ حين تعانق الهلال والصليب وخطب القساوسة فى الأزهر ورفض الأقباط مبدأ حماية الأقليات من جانب

الإنجليز ورفضوا أيضا أى تمثيل نسبى فى الدستور يضمن وجودهم فى السلطة التشريعية أو التنفيذية . وكانت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية هى التى رفضت فى عهد البابا أن يحج الأقباط إلى المقدس طالما ظلت محتلة من "إسرائيل".

هذا هو الدور السياسى الذى لعبته ومازالت تلعبه الكنيسة المصرية وهو ليس " دوراً " بل هو أحد مقومات وجودها . إنه وطنيتها وليس «اشتغالاً بالسياسة " .

لنر إذن ماذا يقول رفيق حبيب فى كتابه " الإحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر " .

يقول أولا أن البابا شنودة شخصية مؤهلة " للقيادة الشعبية الجماهيرية . وهذه السمات هى التى أضفت على سلوكه الكثير من ملامح السياسة " (ص٥١) وهو - أى البابا - " مقتنع بأن هذه المكانة القيادية هى الطريق لتحقيق آمال الطبقة الوسطى التى نشأ منها - وعندما حاول تحقيق بعض آمال الطبقة الوسطى كان الطريق لذلك هو تقديم مطالب الشعب القبطى . وهنا كانت النبرة السياسية أعلى من النبرة الاجتماعية ، وأصبح الصراع حتميا" (ص٥٢) وفى السبعينات " حاول البابا شنودة والممثلون لإتجاهه ، تغيير وضع الكنيسة وقيادتها لتصبح الممثل الشرعى عن الأقباط لدى الدولة (....) دون وساطة الصفوة القبطية الجديدة . وهكذا دار الصراع بين الطبقة الوسطى والكنيسة والطبقة الوسطى العلمانية " (الصفحة نفسها) و " أصبح الموقف السياسى للبابا شنودة يتبلور فى الصراع بين الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى العليا ولم يكن صراعا بين الكنيسة والدولة (٥٣) .

من الواضح أن الكاتب - فى هذه المقتطفات - قد إطلع حديثا جداً على بعض الأفكار الماركسية المجتزأه ولكنه لم يستوعب على الأرجح إلا نوعا مشوهاً من " المادية المبتذلة " وكأنه أمام خريطة اجتماعية شديدة الوضوح ، يتحرك الناس فوقها كأنهم قطع شطرنج يمسك بها لاعبون مهرة. إننا لا نعرف كيف أصبح البابا شنودة ممثلا للطبقة الوسطى ولا كيف بدأ يصارع الطبقة العليا . وما هى هذه الطبقة العليا ، هذا المصطلح المائع الرجراج الذى لا علاقة له بالعلم ؟ وما معنى أن الطبقة الوسطى قد انقسمت بين رجال

الإكليروس والعلمانيين ؟ و المعروف أن البابا شنودة هو الذى أعاد " المجلس الملّى " ـ الذى يتكون من العلمانيين ـ إلى الحياة بعد طول احتجاب . والمعروف أيضاً أن الصدام مع السادات كان بسبب تشجيعه للجماعات الإسلامية وتغاضيه عن تجاوزاتها بحق الاقباط وبسبب رفض الكنيسة للتطبيع مع " اسرئيل " ، ليست هذه أسراراً ، فلم تكن هناك مطالب خاصة للأقباط ولا مصارعة بين الكنيسة والمثقفين ولم يكن هناك صراع طبقى بين الكهنة و " الشعب " . ومن الغريب أن الماركسى المستجد يتكلم كثيرا عن " الشعب القبطى" . هذا المصطلح الطائفى الذى لا أساس موضوعى له إلا عند من يتبنى لا شعوريا أو يتبنى واعيا ما يسميه " المسيحية السياسية "، فالذى يقول " الشعب القبطى " يجب أن يدرك أو يتركنا نفهم أنه يستخدم مصطلحات سياسياً طائفياً يؤسس مناخاً انفصاليا تقسيميا بين ابناء الشعب الواحد والوطن الواحد . ومن الصعب أن يكون هذا المصطلح زلة لسان ، لأن المؤلف استخدمه العديد من المرات (تكررت مثلا ثلاث مرات فى صفحة ٥٤ وحدها) والتكرار الآخر الذى لا يقل أهمية هو مصطلح " التماثل" و "التشابه" الذى يقيمه المؤلف بين الإسلام السياسى وما يستهدف تصويره على أنه المسيحية السياسية » . انه يقرر هكذا دون أية وثائق أو ادلة أو قرائن أو استشهادات أو عينات اجتماعية أو دراسات ميدانية أو إحصاءات .

" الكنيسة الحقيقية فى مفهوم الجماعات المسيحية هى الكنيسة التى يرأسها الرب يسوع وليس قيادات الكنيسة . وهذه الفكره هى المقابل المسيحى لفكرة الحاكمية لله ، فالجماعات المسيحية ترى أن المجتمع المسيحى أصبح تحت سيطرة قادة الكنيسة ، أى ان الحكم داخل الكنيسة أصبح للبشر لا لله ولهذا تطالب بإقامة الكنيسة الحقيقية التى يرأسها الله وتصبح السلطة فيها لله من دون البشر " (ص١٨١) .

" إن الجماعات المسيحية تتبع مبدأ التقيّة ، ولكن على مستوى اللاوعى (...) بمعنى إنها لا تخفى أفكارها عن المجتمع العام فقط ، ولكن تخفى أفكارها عن نفسها أيضا (ص ١٢٠) .

إن الجماعات المسيحية تبدأ من خلال تقديم فكر جديد داخل الكنيسة وتنتهى بالإنشقاق عن الكنيسة نتيجة رفض كل تغير تطالب به داخل الكنيسة والفكر الجديد الذى تقدمه معظم هذه الجماعات ، يتمثل فى التيار (...) الذى يركز على الإيمان بالمواهب الروحية الخارقة ، أى يؤمن بالقوة الروحية الإيمانية وقدرتها على صنع المعجزات كما يؤمن بأهمية العالم الروحى وما فيه من صراعات روحية مع قوى الشر الروحية " (ص ١٨٥) .

لهذا يمثل اتجاه الجماعات المسيحية اتجاهاً سلفياً متشدداً ويماثل اتجاه الجماعات الإسلامية " (ص ١٨٧) .

" والجماعات المسيحية المعاصرة (دون تسمية أو تحديد لمكانها) تلجأ إلى استخدام العنف ولم تدخل فى أي صدام دام مع المجتمع أو الكنيسة ومع هذا تلجأ الجماعات المسيحية (أيضاً دون تحديد) إلى استخدام العنف السلبى ، فقد (لاحظ فقط) لا تستخدم العف البدنى ، ولكنها تلجأ إلى إستخدام العنف الاجتماعى والدينى " (ص١٩٠) .

هذه هى الأفكار أو المحاور الرئيسية لكتاب " الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر " لرفيق حبيب . وقد أثرت أن اقتطف من النص ما يدل على الفكرة بلغة الكاتب نفسه .

وقبل الإنتقال إلى الكتاب الثانى نسجل هذه الملاحظات :ـ

١) يفتقد الكاتب أية أدوات للبحث العلمى وفى مقدمتها مادة البحث ، فالجماعات أو التيارات المسيحية التى يتناولها لا وثائق لها من وقائع أو نصوص أو شخصيات أو أحداث مدرجة فى التاريخ الموثق أو فى الدراسات أو حتى فى المقابلات الشخصية المسجلة . والكاتب يعترف سلفا بهذا النقص الذى يعزوه إلى غياب المادة . وإذا كان ذلك صحيحاً فقد كان الأجدى قبل أى تحليل أو تصنيف للفراغ أن يتوفر الباحث على صنع الوثيقة: قراءة تاريخ مدارس الأحد مثلا فى إعداد المجلة المعروفة بهذا الاسم، ومقابلة رموزها من الإحياء والتحقق من نتائجها فى العائلات القبطية وفى حادث " جماعة الأمة القبطية " كان يستطيع الحصول على ملف

القضية من المحكمة أو من المحامين أو من أطراف الحادث الأحياء . ولو أن الكاتب يحترم العلم حقاً لبدأ من البداية أي من السؤال . ولكنه بدأ من النهاية بتقرير حافل بالإنشاء السياسى والإفتراضات والانطباعات والأحكام.

٢) يعتمد المؤلف فى صياغة ما تخيله منهجاً للبحث على حوالى أربعين مرجعاً غربياً وليس هذا عيبنا ، ولكن العيب هو أن هذه المراجع فى مقدماتها تتناقض كلياً مع المفاهيم أو الأطروحات الماركسية المبتسرة والمنثورة هنا وهناك دون ضابط أو رابط . المراجع تناقض بعضها بعضا وتناقض الرؤية الطبقية التى يتوهم الكاتب أنه حريص عليها ، كما أن هذه المراجع ليست أكثر من خبرات مستخلصة من تجارب مختلفة تماماً عن التاريخ المصرى والمجتمع المصرى . ولكن الكاتب كان يأخذ هذه " الخبرة " ويقيس عليها ظاهرة مصرية ، الأمر الذى نتج عنه اضطراب شديد فى اللغة والأسلوب لما أصابهما من إرتباك الفكر وغموضه. إن معانى الأقلية و الأغلبية الواردة فى المراجع الأجنبية قد تصدق مع المجتمعات التى انبثقت عنها أو قد تصدق مع الفكر الذى يتبناه صاحب المرجع . ولكنها لم تصدق مع التجربة التاريخية للشعب المصرى الذى لا يعرف الأقليات السلالية على سبيل المثال ، والذى لم يتكون فى الأصل أو فى التطور من أقليات اثنية . على سبيل المثال أيضا هذا الشعب أيضاً أسس مجتمعاً ودولة تاريخيين كان لهما أعمق الأثر فى تكوين وحدته الوطنية . ولكن المراجع الأجنبية المتناقضة مع مادة البحث والطموح الفكرى للمؤلف ومع بعضها البعض حجبت عنه البديهيات .

٣) اضطربت المصطلحات نتيجة لذلك اضطراباً ساهم فى تركيب الفقرات التى تلغى مضمونها بنفسها بالتعارض أو بالفجوة بين الفكر والكتابة . إن تعبيرات مثل " الحتمية الاجتماعية " أو " الحتمية الفكرية " هى تعبيرات خاوية من أى معنى ومصطلح مثل " الجماعات المسيحية " . لا يملك أية درجة من الصلابة أو التماسك ومن ثم المصادفية فهو مجرد تشبه يرادف الجماعات الإسلامية أى أن الإفتراض الوهمى للكاتب هو الذى فرض التعبير ولم يحدث العكس .. فهناك جمعيات قبطية عديدة ومشهورة مثل جمعية الإيمان أو جمعية المحبة أو جمعية التوفيق لم يرهق المؤلف نفسه بدراستها وقراءة مطبوعاتها ولم تخطر أصلا على خياله ، بالرغم من أنها

خصبة لدراسة الفكر المسيحى فى مصر . لم يذهب إلى الكلية الإكليريكية أو معهد الكتاب المقدس ليدرس البرامج ويقابل الأساتذة والطلاب ويستخلص النتائج. لذلك جاء تعبير " الجماعات المسيحية " مصطلحاً سياسياً تحريضيا يستدعى التشابه مع الجماعات الإسلامية ، وليس مصطلحات ـ أداة للبحث العلمى .

٤) ونتيجة لذلك أيضا راح الكاتب يعوض النقص الفادح ـ وربما الفاضح ـ بالتفسير التآمرى للتاريخ والتفتيش فى الصدور عن النوايا . كان يبنى من الوهم بديلاً للشخص الذى يحلله ، فإذا به صنع تمثالا يحقق معه . يبدأ الأمر بافتراض أو انطباع يتعامل معه كأنه حقيقة ، وبالتسلسل "المنطقى" ينتهى إلى النتيجة التى يريدها ولا علاقة لها بأى " بحث " أو "علم". وهو يستغل فى ذلك ما كان يسميه فولتير بالجهل النشيط ، فلا يتورع عن استغلال الجهل العام بتاريخ الكنيسة أو بالمسيحية ذاتها وربما كان هو نفسه يجهل هذا التاريخ بسبب نشأته العائلية البعيدة عن ثقافة الكنيسة الأرثوذكسية بل هو يستغل أحياناً الشحنة الإنفعالية التى تبثها وتشعلها الجماعات الإسلامية فهو يدرى أن المصريين عامة وليس الأقباط وحدهم لايعرفون " القضية " . وهو يدرى غالباً أن رئاسة المسيح للكنيسة لا تتشابه مطلقا مع فكرة الحاكمية لله ، فرئاسة المسيح روحية والكنيسة ليست المجتمع. . أما الحاكمية فهى حكم الشريعة فى المجتمع دون وساطة الحكام لأن الله صاحب الحق الوحيد فى حكم البشر وسواء كان الخلط بين المصطلحات الإسلامية السياسية وبين المصطلحات التى يخترعها المؤلف مقصوداً أو غير مقصود فإن المؤكد هو أن الرسالة التى أراد توصيلها فى غمرة المحنة المسماه فتنة طائفية هى أن المسئولية ـ إذا كانت هناك مسؤولية ـ تقع على عاتق طرفين أحدهما معلوم هو الجماعات الإسلامية ، والآخر مجهول هو الجماعات المسيحية . إنها مسؤولية بالتساوى بين طرفين متماثلين .

٥) فإذا تساءلنا كيف رد المؤلف بجسارة مذهلة بأن الروحانيات المسيحية هى اعتزال ، فرفض فعنف سلبى ومقاومة للضغط على المجتمع حتى يقبل هذه الأفكار . وما هى هذه الأفكار ؟ إنها الإيمان بالخوارق والمعجزات. والكاتب يعلم ـ إذا كان باحثاً اجتماعياً ـ إن هذا الإيمان شائع

فى المجتمع ولا يحتاج جماعات تنظمه ، فالتنجيم وفتح المندل وأخذ الأثر وحفلات الزار من ناحية والطرق الصوفية من ناحية أخرى لا تحتاج إلى «مسيحية سياسية » تنظمها ، فهى أعراف وتقاليد اجتماعية وانما هى فى السلوك النفسى لا علاقة لها " بالإيمان " أو الروحانيات المسيحية . ولكن الكاتب ـ وهو ابن رئيس الطائفة البروتستانتية ـ لا يعرف شيئاً فى اللاهوت أو فى الرهبنة علم اللاهوت يجيبه عن الرموز الروحية وتاريخ الكنيسة كأن يدله على معنى الرهبنة التى اخترعها المصريون زهداً فى الدنيا وتعبداً فى الوحدة وحفاظاً للتراث من بربرية الرومان . ولا علاقة لهذه الرهبنة بالهجرة عند بعض الجماعات الإسلامية ، فلا رهبنة فى الإسلام .

٦) ولكن الكاتب الذى يعرف ويتجاهل أو أنه يجهل ولا يعرف قد اصطاد أفراداً لا يمثلون تيارات أو اتجاهات ، وتصيد منهم بعض الأسطر التى لا تعنى ما أراده وراح يفسر الروحى بأنه مادى والمادى بأنه سياسى .

وبالطبع ، فهناك تيارات فى الفكر المسيحى المصرى ، وهناك أقباط يشتغلون بالسياسة ولكن الربط العشوائى بينهما للقول بأن هناك مسيحية سياسية فى مصر يدفعنا إلى الترجيح بأن رفيق حبيب قد اختار موضوعا مزيفا ليحجب به موضوعاً حقيقياً .

وهذا ما يثيره الكتيب الصغير " المسيحية السياسية فى مصر " فماذا يقول ؟

(٢)

قبل أن نفتح الصفحة الأولى من كتاب " المسيحية السياسية فى مصر " أرى من المفيد التعرض لبعض الأسئلة المعلقة فى المخيلة الشعبية على الأقل.

وفى مقدمة هذه الأسئلة : ماهو الفكر السياسى الغالب أو الشائع لدى الأقباط ؟

والجواب : ليس هناك فكر شائع أو غالب عند الأقباط بصفتهم أقباطاً . ولكن هناك ثلاثة محاور أساسية يلتف حولها الأقباط سواء نخبتهم

السياسية أو قواعدهم الشعبية . هذه المحاور هى : الديمقراطية ، والليبرالية، والعلمانية . إنهم فى ثورة ١٩١٩ أو فى ثورة عبد الناصر أو فى عهد السادات ، يرون فى هذا التلوث قانون إيمانهم السياسى .

أما الديمقراطية فهى التى تحمى الأقليات فى كل زمان . وبالرغم من أن الأقباط لا يرون أنفسهم من الأقليات ، وبالرغم من أن التقاليد المصرية رسخت المفهوم السياسى للأقلية والأغلبية وليس المفهوم الدينى . إلا أن الأقباط لاحظوا فى الخبرة التاريخية أنهم يتمتعون بحقوق المواطنة الدستورية فى ظل الديمقراطية ، وأنهم يفتقدون هذه الحقوق فى أزمنة الإستبداد . وليس من شك فى أن الدكتاتورية كانت تطيح بحقوق الإنسان وتهدرها سواء كان هذا الإنسان مسيحياً أم مسلماً . ويدفع التاريخ عهود القمع بأن الولاه والسلاطين والغزاه الاستعماريين كانوا سواء فى معاملة المواطنين على اختلاف عقائدهم . . فالسمة البارزة للإضطهاد أنه لم يكن فى الأصل دينياً ولكنه اضطهاد شامل للشعب بأكمله .

وتتغنى السلطة فى اختيار " النوع " المناس ب لكل فئة ، فهو اضطهاد سياسى ضد المعارضين وهو اضطهاد طبقى ضدا الكادحين وهو اضطهاد طائفى أو عنصرى ضد الأقليات . ولكنه " الإضطهاد الشامل " فى جميع الأحوال . وكان الأقباط كبقية الشعب يدفعون ضريبة الإستبداد . غير أنهم فى أنظمة القهر السياسى والاجتماعى كانوا يدفعونها مضاعفة . ولذلك كانت الديمقراطية ملاذهم وملجأ أمنهم بالفطرة أو بالوعى المكتسب . ومن هنا لن نجد أقباطاً فى أحزاب الأقليات السياسية أمام الملك فاروق إلا نادرا حين يتغلب الانتماء الاجتماعى لكبار الملاك مثلا فيجد خيرى باشا القبطى نفسه فى صفوف الحزب الإرستقراطى . ولكن هذا الأمر شديد الندر ة . والأغلب هو إنجذاب القبطى إلى دائرة الحزب السياسى الديموقراطى أو الحركة السياسية الديمقراطية . وفى حالة تعذر التعددية الحزبية ، كما حدث فى العهد الناصرى فإننا نلاحظ على الفور أن الشباب القبطى المثقف ينضم بنسبة عالية إلى التنظيمات اليسارية السرية . ولم تكن صدفة أن الأمين العام للحزب الشيوعى المصرى بين عامى ١٩٥٨ و ١٩٦٥ كان مسيحيا هو المفكر المعروف أبو سيف يوسف صاحب الكتاب الوحيد عن " الأقباط والقومية العربية " .

وتبقى " الديمقراطية " أول أركان الثالوث فى قانون الإيمان السياسى عند الأقباط .

أما الليبرالية فهى الركن الثانى . ذلك أن الوضعية الاقتصادية لنسبة مهمة من الأقباط هى الإنتماء الاجتماعى إلى الشريحة المتوسطة البرجوازية المصرية وهى الشريحة التى تتكون من التكنقراط (أصحاب المهن الحرة كالأطباء والصيادلة والمحامين والمهندسين) والتجار (رجال المال والأعمال). هذه الشريحة هى قاعدة الليبرالية الاقتصادية . ومن الطبيعى أنها كانت تتمتع فى ظل الليبرالية المجهضة لثورة ١٩١٩ ببعض الحقوق والحريات التى حرمت منها نسبياً فى ظل الناصرية . ثم استعادت ظلالها فى ظل السادات. ولكن غياب الليبرالية السياسية فى العهدين لم يناسب طموحات هذه الطبقة بمسلميها وأقباطها إلا أن تنفيس الغضب البرجوازى للمسلمين كان ممكنا عبر هياكل السلطة المختلفة وبيروقراطية جهاز الدولة . أما البرجوازيون الأقباط الذين أضرت بهم تغيرهم الإجراءات الناصرية ، فإنهم فوجئوا ـ على سبيل المثال ـ بحزب الوفد الجديد ، وهو يفتح أبوابه للإخوان المسلمين .

ومن هنا كانت الليبرالية بوجهيها الاقتصادى والسياسى ركناً أساسياً بين أركان الفكر والمصلحة عند الأقباط .

وتبقى العلمانية التى لا تحتاج إلى تبرير مكانتها الراسخة فى وعى الأقباط ولا وعيهم . إنها الركن الثالث بين أركان إيمانهم السياسى لأنها تعنى إقرار حقوقهم فى الدولة والمجتمع عن الدين (قاسم مشترك) .

هذا الثالوث تجده عند اليمينى القبطى واليسارى القبطى على السواء ـ قد تجد هذا العنصر أو ذاك عند هذا المسلم أو ذاك ، وقد تجد العناصر الثلاثة ولكنها عند الأقباط لا تنفصل عن بعضها البعض ، حتى إذا احتجبت مظاهرها فى فترة أو أخرى ، فإن ذلك ليس انسحاباً أو احتجاباً طائفياً ، ولكنه جزء من الإحتجاج الوطنى الأشمل . غاية ما هناك أن الأمر يصبح عند القبطى أكثر حدة كأنها مسألة مصير ، وليست مجرد مسألة اجتماعية أو سياسية أو دستورية مؤقتة وعارضة .

ومن هنا ، فإختفاء الأقباط (نخبتهم السياسية) فى العهد الناصرى لم يكن انسحاباً طائفياً ، فقد كان جميع المواطنين فى الإتحاد الاشتراكى الذى لم يكن يضم أحداً ، فى الوقت نفسه كانت الديموقراطية غائبة والليبرالية كذلك . وكانت الحركة السياسية كلها مؤممة لصالح " الثورة " ، فكيف يمكن فى هذا المناخ أن تظهر زعامات قبطية فى قامة مكرم عبيد .

ومن هنا أيضاً ، فإختفاء الأقباط فى عهد السادات كان بسبب المد السلفى الذى قاده عند البداية رئيس الدولة . وإذا كان من الممكن أحياناً التحكم فى البدايات ، فإنه يصعب دائماً التحكم فى النهايات . وهكذا لقى السادات مصرعه بالأيدى التى أطلقها . وها هى بعد عشرين عاماً من انطلاقتها قد حرمت مجرد الكلام عن العلمانية ، ومازالت ترفع السلاح ضد الدولة والمجتمع . ولكنها حين تختار هدفها للنيل من الدولة والمجتمع فإنها تختار الأقباط . لذلك ينسحبون من الحياة العامة .

ولكنهم فى إيمانهم الذى يتزعزع بالديمقراطية والليبرالية والعلمانية لا يصوغون " مسيحية سياسية " . وفى انسحابهم من المجتمع السياسى لاينظمون " مسيحية سياسية " .

فى عصر الديمقراطية شبه الليبرالية شبه العلمانية كان سينوت حنا هو الذى يتلقى طعنة السونكى بدلا من زعيم الوفد مصطفى النحاس . وكان ويصا واصف هو الذى يحطم سلاسل بوابة البرلمان المنحل بمرسوم ملكى ليدخل النواب ويعقدون اجتماعهم . وكان مكرم عبيد أميناً عاماً لأكبر حزب سياسى فى مصر ، يحصل على الأغلبية الساحقة فى الإنتخابات النيابية عن دائرة أهلها مسلمون . وكان مريت غالى فى طليعة الذين يفكرون ويدعون للإصلاح الزراعى . وهكذا كان الأقباط يشتغلون بالسياسة علناً ، وينضمون إلى الحركة الشيوعية سراً ، فهم وفديون ومستقلون ويساريون . ليس هناك تيار سياسى واحد يجمعهم ولا تنظيم واحد يضمهم . إنهم حاضرون فى مختلف الأحزاب والتنظيمات والتحركات ، طالما توفرت الحدود الدنيا للديموقراطية أو الليبرالية أو العلمانية ، بعضها أو كلها .

يصبح السؤال إذن : أليس هناك فكر مسيحى فى مصر ؟ والجواب : كيف لا يكون هناك فكر مسيحى فى أعرق بلاد المسيحية الشرقية ؟ ربما كان

برّ الشام ومصر أقدم معاقل المسيحية فى العالم . وكان الأقباط هم الذين اخترعوا الرهبنة ، وهى ليست مجرد أديره فى الصحراء للهرب من البطش الرومانى ، وليست مجرد زهد فى الحياة الدنيا ولكنها " فكر" . لم يكن موجودا من قبل ، وقد ثارت عليه البروتستانتية من بعد . كذلك كانت الأرثوذكسية فى مصر وبرّ الشام أيضا فكراً تعرض للمحاورات الكبرى والمصادرات والمعارضات ومؤتمرات التحليل والتحريم . وليس هذا "ماضياً" أصبح فى ذمة التاريخ ، بل لقد امتدت به السبل وتقاطعت وتطورت وبقى الفكر الأرثوذكسى فى الكنيسة المصرية هو المجرى الرئيسى . وفى وقت متأخر ظهرت روافد جديدة قادمة من الخارج كالكاثوليكية والبروتستانتية . وأيا كان الموقف من هذه المذاهب فقد تحولت مع الزمن إلى تيارات فرعية فى الفكر المسيحى المصرى .

ولهذا الفكر منابره ووثائقه وحركته فى مدارس الأحد والمجالس الملية ومعاهد اللاهوت والجمعيات الخيرية والأديره ودور النشر التابعة لهذه المؤسسات . وهو فكر فلسفى وتاريخى واجتماعى ، وبالتالى فهو فى جانب منه فكر سياسى ولكنه ، باستثناء الإرساليات الأجنبية ومؤسساتها ، ليس " مسيحية سياسية " حتى وهو يحارب الرومان ، أو وهو بلسان يوحنا فم الذهب يحطم الأوثان ، أو وهو بمنطقة أريوس يحرف الإيمان ، فإنه فى جميع هذه الأحوال كان فكراً ذا دور سياسى ، ولكنه لم يكن من " المسيحية السياسية " فى شئ .

مرة واحدة كاد الأمر يبدو كما لو أنه مسيحية سياسية . ولعل كتابى "الثورة المضادة فى مصر " هو المرجع الأول ـ إذا لم يكن الوحيد ـ الذى يؤرخ لهذه " المرة " التى أوحت فيها فرقة من الشباب القبطى أنها بصدد مشروع سياسى باسم المسيحية .

حدث ذلك فى أحد أيام ١٩٥٤ ، تكونت مجموعة دعت نفسها باسم "جماعة الأمة القبطية " توجه بعض أعضائها فى الفجر إلى المقر البابوى حيث يقيم البطريرك الأنبا يوساب الثانى وطلبوا منه تحت التهديد بالسلاح أن يوقع تنازلا عن منصبه وأن يتوجه برفقتهم إلى أحد الأديرة . وفى هذا الوقت قام أعضاء آخرون بتوزيع بيان على وكالات الأنباء يشرح فيه الحادث الذى أنقذ الكنيسة من النساء .

كان من الواضح أن الشباب يقلدون الإنقلاب العسكرى لثورة يوليو ، وقد تصوروا أن البابا كالملك يمكن خلعه وطرده . ولم يكن لديهم أى تصور عن الخطوة التالية . غير أن الشرطة كان لديها هذا التصور فقامت باعتقال جميع أعضاء الجماعة خلال ساعات وقدمتهم للمحاكمة التى سجنت بعضهم ثلاث سنوات .

هذه هى القصة بإيجاز شديد ، ولكنه غير مخل . أية جماعات سياسية هذه التى ينفرط عقدها فى ساعات ، فقد انتهت " جماعة الأمة القبطية " منذ ذلك الوقت إلى الآن . وكان أبرز عنصر سياسى فى دعوتها هو تشجيع الأقباط على تعلم اللغة القبطية التى يتعلمها المتخصصون من شباب الباحثين أو الذين يعدون أنفسهم للإنخراط فى سلك الكهنوت . ولكنها اتخذت فى " جماعة الأمة القبطية " بعداً سياسياً حين جعلوا منها ما يشبه الدعوة الشعبية . وتبخرت الجماعة فى الهواء . إلا أنها كانت فى وقتها بالرغم من هزالها وموتها رد فعل على ثلاثة أفعال .

الأول هو التسلل الأمريكى عبر تنظيم " شهود يهوه " الذى اتهمته الدولة ذاتها بالتجسس . ولكنه بالنسبة للأقباط كان غزواً أمريكياً مباشراً لكنيستهم وفكرها . وكان الكهنة الأرثوذكس ـ قبل أن تتخذ الدولة قرارها ـ يطاردون شهود يهوه فى الشوارع بالهراوات .

الفعل الثانى هو النشاط المتزايد حينذاك للإخوان المسلمين قبيل محاولة إغتيالهم جمال عبد الناصر فى الإسكندرية ـ كان " الإخوان " قد أحرقوا بعض الكنائس وتحرشوا ببعض الأقباط تحرشاً دامياً وكانت " الثورة " فى شهر العسل القصير معهم أيام الحسن الهضيبى وقد أصيب بعض الأقباط ممن لم يروا الإخوان المسلمين فى حياتهم بحالة من " الذعر ".

الفعل الثالث هو ما شاع عن أجواء الفساد فى الكنيسة عند القمة . كان الأنبا يوساب وتلميذه " ملك " قد أصبحا من الأسماء التى يلوكها الأقباط بكثير من الإمتعاض وكانت هناك روائح عفنة قد بدأت تزكم الأنوف .

كانت " جماعة الأمة القبطية " أحد رواد الأفعال على هذه الظواهر الثلاث . ولما كانت الدولة قد حسمت أمرها مع " شهوة يهوه " و " الإخوان المسلمين" ، ولما كانت الكنيسة قد حسمت أمرها أيضاً مع القمة الكهنوتية ؛

فإن شباب " الأمة القبطية " وجد نفسه وحيداً فى العراء المطلق . ومن ثم كان الانهيار السريع والنهائى خلال ساعات . هل يستحق هذا الحادث بمفرده لقب " المسيحية السياسية " ؟ .

على أية حال ، آن أوان الإطلاع على دعاوى رفيق حبيب . وعلينا أن نتذكر كتابه الأول ، ونحن نواصل القراءة فى كتابه الثانى الذى يدهشنا أنه كان حريصاً على اقتران اسم البابا شنودة بعنوان الكتاب فوضع صورته على الغلاف . أى أنه منذ البداية يقول لنا إن المسيحية السياسية ليست شيئاً آخر غير الكنيسة الأرثزنكسية ورمزها الأكبر . ومنذ البداية أيضاً نتوقف عند دار النشر التى تقول أن الكتاب هو إصدارها الثانى ، وكأنها أنشئت باسمها " يافا " دون أن تكون لها أية علاقة بالمؤسسات الفلسطينية المعروفة لتضفى على ظروف هذا الكتيب الصغير غموضا على غموض .

ولا يحتاج الأمر فى مثل هذا الحجم الذى يكاد يكون مقالا يلخص كتاب « الإحتجاج الدينى » إلى الإستشهاد بأراء ميهل وبيركنز وبويينو وسميث وسبنسر من علماء الاجتماع الأمريكيين لاكتشاف الحل الدينى أو البحث عن هوية أو حركة الأقليات العرقية ، خاصة وأن الكاتب يصل بعد الإستشهاد بالعلماء الأجانب إلى أن مصر مختلفة وأن الأقباط مختلفون ، بانتشارهم فى جميع الطبقات ، وبابتعادهم عن العنف . إنه يستشهد مثلا بعالم الاجتماع بويينو حين يقول أن أحد ردود فعل الأقلية تتمثل فى عزل الذات لدرجة المناداة بالحكم الذاتى ، ثم يكمل مباشرة " وإن كان ذلك غير محتمل فى المناخ المصرى حيث التوزيع المنتشر للأقباط عبر المكان والطبقات، فيصبح احتمال إقامة دولة داخل الدولة احتمالا غير واقعى " (ص٢٢) . إذا كانت هذه هى النتيجة ، فلماذا الإستشهاد المسبق بأفكار لا تجد لها سنداً من الواقع المصرى ؟ .

وهو يعترف مثلا بأنه لم يجد مادة لدراسته سوى « آراء متفرقة أكثر مما نجد رؤية فكرية متكاملة » (ص٦٢) ويعترف أكثر أن تجميع هذه الآراء قد يجسد صورة محددة وواضحة " فى حين قد لا نجد الصورة بهذا الوضوح والتحديد فى الواقع العلمى " (ص٦٣) لماذا القسر إذن والتعسف فى استخلاص عصارة من ثمار جافة أو ميتة أو لا وجود لها أصلاً إلا فى ذهن المؤلف ؟

وهو يرى أن العنف البدنى غير وارد عند الأقباط " حتى وإن أدى ذلك إلى تلقى عنف بدنى من الآخـرين . . . دون أن يرد على العنف " (ص٧٢) ويرى كذلك الابتـعـاد " عن فكرة الحكم الدينى ، والأهم عن فكرة تحـقـيق النظام الدينى من أعلى ، فـهـذه الرؤية ترفض فـرض رؤية دينيـة من خـلال السلطة الدينية أو السياسية " (ص١٠٢) أين المسيحية السياسية إذن ، إذا كانت الأمور على هذا النحو ؟ أليس فى استخدام هذا المصطلح خروج على أبسط قواعد العلم فضلاً عما فيه من تجاوز لعناصر الواقع ؟

كيف يجيب رفيق حبيب على هذه الأسئلة ؟

إنه يتبع المنهج التالى :

يشير أحياناً مجرد إشارة ، وفى النادر يقتطف سطراً أو سطرين من كتاب دينى لا شبهة فى روحانيته كالمؤلفات التى ينسبها الكاتب إلى شخص اسـمـه " الأب دانيـال " بالرغم من أن هذه المؤلفـات لا تحـمل أى اسم على غلافها ، وبالرغم من أنها بتعريف رفيق حبيب نفسه " تدور حول شخصية المسـيح وحـروب الشـيطان " (ص٢٥) ومع ذلك ، فـإنه يحـيطنا علمـا دون الاعتماد على أية وثيقة أو الاستشهاد بأية واقعة أن هذه الأعمال تعبر عن تيار " يبدأ بالنبذ ثم التكفير ثم الإرهاب الدينى " (ص٢٧) كيف ذلك ؟ يقول الكاتب " تلك لحظة سريعا ما تمر ، فهى لحظة نادرة " (الصفحة ذاتها) .

وفى هذه النقطة يتحول كل راهب أو قس أو البابا نفسه ، طالما كانت له كتابات دينية أو روحية إلى إرهابى قيد الإعداد أو تحت التمرين . إنه لا يتحول حقا إلى إرهابى بالفعل ولكنه يظل إرهابيا بالإمكان .

للبابا شنودة مثلا كتاب ـ عنوانه " الحروب الروحية " صدر عام ١٩٨٦ يقول فيه مايلى : " لا نستطيع أن نسـمى كل عنف خطيئـة فـهناك مـواقف تحتـاج إلى العنف مـثل مـعـاقـبـة الخطاة المستهـترين أو المستبيحين الذين يهددون المجتمع بجـرائم تحطمـه أو تحطم تراثه وقيمـه (. . .) والمجتمع يحتاج إلى صيانة حتى لا يأكل القوى الضعيف " (الجزء الثانى ص٢٣٠ و ٢٣١) تتخلل هذا النص عبارة يقول فيها البابا " قد نتساهل فى حقوقنا الخاصة ، أما الحق العام فلا تساهل فيه " و " الحق العام " مصطلح قانونى يمثله فى المحكمة وكيل النيابة أو ممثل الإتهام أيا كان ولكن رفيق حبيب

سمح لنفسه بفهم المصطلح على أنه يعنى " الحق القبطى العام " . يقول البابا للسادات « صومنا عبادة وليس سياسة ، وهو صوم موجه لله وليس للناس» فيسمح رفيق حبيب لنفسه بفهم العبارة على أن العنف السلبى هو أفضل طرق الإعتراض بالنسبة للأقلية " (ص٥١) .

وحين يصدر كتاب " شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية " للأنبا شنودة أيضا ، فإن رفيق حبيب يراه دليلا على الرغبة " فى إثبات الهوية والتميز ، وأيضا فى تأكيد قدرة الكنيسة والأقباط على طرح رأى يختلف مع تيار فى المجتمع " (ص٤٧) وهو لا يذكر - أو يجهل - السياق الذى راج فيه هذا الكتاب ، فقد تجرأ أحد الأقباط وتزوج من إمرأة ثانيا ومعروف أن تعدد الزوجات محرم فى المسيحية وقانون الأحوال الشخصية فى مصر يترك للمسيحيين حريتهم فى ممارسة شريعتهم ، ويبيح الإحتكام للشريعة الإسلامية فى حالات محددة كالإرث . غير أن المحكمة الابتدائية - الدرجة الأولى - حكمت للرجل القبطى الذى تزوج من امرأة أخرى بحقه فى ذلك ، ورفضت الدعوى المقامة من الزوجة الأولى ضده . وهاجت الدنيا فى مصر ، لا لأنه كان الحكم الأول من نوعه فقط ، بل لأنه تسبب فى بلبلة اجتماعية وسياسية وقد رأى المسلمون قبل الأقباط أن من نتائج الحكم غير المرئية إنكاء المشاعر الطائفية . وكان الحل الذى توصلت إليه محكمة الاستئناف هو الحكم للزوجة الأولى بالطلاق الذى كانت قد بادرت إلى طلبه ، لأن الكنيسة التى لا تعترف بالزواج الثانى ترفض أيضاً قبول الزوجة الأولى - إن حدث - لهذا الوضع فى هذا المناخ . راجت طبعة جديدة من كتاب البابا شنودة حول شريعة الزوجة الواحدة كان قد كتبه وهو بعد راهب فى أوائل الستينات ونشر عدة مرات قبل ربع قرن من هذا الحادث الغريب . . فأين الرغبة فى إثبات الهوية والتميز ؟ أليس من واجب راعى الرعاة فى الكنيسة أن يحمى شرائعها ؟

ولكن رفيق حبيب راح يناقش الأعمال الروحية والدينية الصرفة بأسلوب التفتيش فى الصدور عن النوايا ، وإسقاط أوهامه وافتراضاته وانطباعاته الشخصية على كتابات الآخرين التى كان يمكن بتحليل مضمونها أن يستخلص بعضاً من ملامح الفكر المسيحى فى مصر . ولكنه كان قد حبس نفسه فى مصطلح " المسيحية السياسية " التى لا أساس موضوعى

لها فى تفكير " النصوص " التى ابتسرها وجردها عن سياقها وربط بينها وبين تعريفات أجنبية كان يلغى نتائجها وأهميتها أولا فأول . ولكنها كانت تلقى ظلالها من الشكوك التى تعمد غرسها والتبرؤ منها فى وقت واحد باستخدام " قد " و " ربما " و " نادرا" و " لكنها بعيدة عن الواقع المصرى " . الخ ... »

وكما أنه استخدم تعبيرا متناقضا هو المسيحية السياسية ، فإنه لم يتورع عن استخدام تعبير مشابه هو " العلمانية الدينية " مشيراً إلى كاتبين معروفين بدفاعهما المستمر عن الوحدة الوطنية ، وبعلمانيتهما المقترنه بإحدى درجات اليسار . . وهما د . وليم سليمان نائب رئيس مجلس الدولة ، وميلاد حنا رئيس لجنة الإسكان فى البرلمان السابق ويجدر بنا أن نشير إلى أعمال كل منهما ، فقد صدر لوليم سليمان :

١) الكنيسة تواجه الاستعمار والصهونية ١٩٦٨ .

٢) الحوار بين الأديان ١٩٧٦ .

٣) المسيحية والإسلام على أرض مصر ١٩٨٦ .

وكلها أعمال حول الوحدة الوطنية تتميز بثالوث الإيمان السياسى عند الأقباط من ديمقراطية وليبرالية وعلمانية فى ارتباط وثيق بالحركة العامة لليسار المصرى .

وهذه أيضا أعمال ميلاد حنا :

١) نعم أقباط ولكن مصريون ١٩٨٠

٢) ذكريات سبتمبرية ١٩٨٦

٣) الأعمدة السبعة للشخصية المصرية ١٩٨٨

وفى هذه الأعمال أيضا ، فإن ميلاد حنا هو أحد المقاتلين الصامدين عن الوحدة الوطنية وإطارها القومى العربى المُنفتح يساراً .

ولا ينفى رفيق حبيب هذا التوصيف عنهما ، حتى إنه يرى فى النهاية أنهما يقتربان من بعضهما إقتراباً شديداً لدرجة التوحد . إنه يرى المسيحية أو الإيمان المسيحى في فكر وليم سليمان " قيما من شأنها أن تغير السلوك فى إتجاه معين دون اللجوء إلى القانون والسلطة السياسية " (ص ٨٥)

و"خلق حوار حول الحياة المشتركة بين أبناء الوطن المسلمين والأقباط " (ص ٨٧) .

أما ميلاد حنا ففى رأيه " أن ممثل الأقباط هو رجل السياسة وليس رجل الدين " (ص ٩١) وهو " يرى الحل الأمثل فى قيام تيار عروبى يسارى إشتراكى " (ص ٩٣) .

وليم سليمان وميلاد حنا إذن ، ومكرم عبيد و واصف غالى قديماً ، من السياسيين الأقباط الذين ينتمون ألي القاسم الفكرى ـ السياسى المشترك للأقباط (ثالوث الديموقراطية الليبرالية ، العلمانية) ولكنهم ينضمون تحت لواء فكر سياسى لا علاقة له بالكنيسة ولا بالمسيحية . هو أحد التيارات القائمة فى المجتمع وتستقطب الأقباط والمسلمين معاً ، هو التيار اليسارى .. كما كان الوفدالقديم يضم السياسيين الأقباط البارزين .

ولكن السؤال البديهى البسيط : أين المسيحية السياسية إذن ؟ أيناها وقد غابت مرتين : الأولى حين تكلم المؤلف عن الفكر الدينى ـ الروحى ، والثانية حين تكلم عن الفكر المدنى ـ العلمانى ؟

إن المسيحية السياسة إذا كانت تعبر عن الأغلبية فهى تعنى المزيد من السلطة والإمتيازات والهيمنة . أما إذا كانت تعبر عن الأقلية فهى تعنى التقسيم . هذا هو الجوهر وبما أن الأقباط ليسوا الأغلبية فليس وارداً أن تكون لهم " مسيحية سياسية " تطلب المزيد من الهيمنة . وبما أنهم يحققون أنفسهم فى الإنتشار داخل مختلف الطبقات وفى الإنتشار الديموغرافى داخل مختلف الأمكنة ، ويربطون مصيرهم بوحدة الحكم فى البلاد ووحدة أرض الوطن ، فإن أية " مسيحية سياسية " تعنى التقسيم لا تخطر على بال أى قبطى .

ليس من مسيحية سياسية فى مصر ، لأنها ببساطة تشكل عدداً رئيسياً للأقباط وهم يدركون أن بقاءهم أحياء على أرض بلادهم إلى اليوم ، إنما تحقق بالوحدة الوطنية العميقة الجذور فى هذه الأرض ، والتى حافظ عليها الفتح العربى الإسلامى ، ثم حرص عليها ودافع عنها المصريون المسلمون بعد ذلك . ويدرك الأقباط إدراكاً تاريخياً وعملياً أن الذين حاولوا

العدوان على هذه الوحدة الوطنية وأخفقوا هم : الإستعمار بجيوشه وسياساته وإرسالياته ، وبعض الجماعات الإسلامية هؤلاء وأولئك هم الذين حاولوا تهديد الوحدة بالإنقسام ، وتسييس الدين بالتقسيم .

ولم يحاول مؤلف " المسيحية السياسية فى مصر " أن يتابع الأعمال المدمرة لوحدة البلاد من جانب الإستعمار وإرسالياته ، كما لم يحاول أن يتابع الأفعال التقسيمية من جانب بعض فرق ورموز الإسلام السياسى . ولكنه اكتفى بوضع لافتة مزورة لتحجب خطاياً حقيقية .

وليس من كتابة بريئة لا فى زماننا ولا فى أى زمان وإلا فقد كان جديرا بالمؤلف بدلا من الإستعانة التى لا يحتاج إليها لعلماء الاجتماع الأمريكيين أن يضع كلتا يديه على الإطار الاجتماعى لتسلل شهود يهوه إلى مصر فى الخمسينات والستينات ، والإطار الاجتماعى لتعاظم المد السلفى فى السبعينات والثمانينات .

حينذاك كان يمكن أن يكتشف ـ ولا بد أنه يعرف ذلك ـ أن تسلل شهود يهوه وغيرهم كان يستهدف تمزيق الوحدة الوطنية بسلخ أبناء الكنيسة الأرثوذكسية وزرع الأفكار الصهيونية ، لأن المشروع القومى ـ الحضارى الناصرى كان مخيفا للأمريكيين والصهاينة والغرب كله .

حينذاك أيضا كان يمكن أن يكتشف ـ ولا بد أنه يعرف ذلك ـ أن تعاظم المد السلفى فى مصر قد ارتبط بعهد السادات وعصر الانفتاح والثروة النفطية وحرب لبنان والحكم الخمينى فى إيران . وهو نفسه عهد التخلف المشبوه بين الولايات المتحدة وإيران و " إسرائيل " لإقامة دويلات عرقية ـ طائفية تشكل امتداداً للهيمنة الإيرانية على الخليج وحزاماً أمنياً توسعياً للصهيونية فى الشرق الأوسط .

ولكن المؤلف بدلا من أن يعالج اليهودية السياسية أو الإسلام السياسى من هذا الواقع الملموس راح يفترض مسيحية سياسية من الوهم . ولكنه الوهم الذى يخفى الواقع ويتواطأ معه .

فليس من كتابة بريئة

وليس من قراءة بريئة كذلك .

لذلك لم يكن كتيب " المسيحية السياسية فى مصر " قد نزل إلى الأسواق بغلافه الأسود المحلى بصورة ملونة للبابا شنودة حتى تلقفه فهمى هويدى ليضعه تحت أوسع رقعة من الأضواء بالكتابة عنه فى " الأهرام " .

وبدأت الحركة الذاتية للإعلام السريع المؤثر تفعل فعلها . فى لحظات كان الكتيب الصغير الذى لا يحمل جديداً إلى الكتاب السابق لمؤلف ناشئ قد عرف طريقه المختصر إلى مركز الاهتمام فى حده الأقصى . . . وذلك حين تصدى البابا شنودة بنفسه للرد فى " الأهرام " أيضا . هنا بلغت ثورة المعلومات والاتصال ذروتها ، فقد إنجذب تقدير البابا إلى فاعلية الأهرام الواسعة والمؤثرة . ولكنه ـ من حيث لا يقصد بالتأكيد ـ تحول هو نفسه إلى نقطة جذب أكثر اتساعاً وتأثيراً ، مما أعطى الكاتب والكتيب أهمية مبالغاً فيها إلى الحد الأقصى .

كانت آليات الإعلام الحديث تفعل فعلها المعاكس للتقديرات والأمانى . فقد تحول الأمر ، بالتدخل الشخصى للبابا إلى حدث استثنائى .

* * *

(٣)

" دعوات التكفير والحاكمية ليست مقصورة على الجماعات الإسلامية وحدها ، ولكن لها نظائرها فى الجماعات القبطية أيضاً . وإذا كان هناك إسلام سياسى فثمة مسيحية سياسية برزت فى العقدين الأخيرين . وكما أن الإسلاميين يقولون بأن الإسلام دين ودولة ، فإن قيادة الكنيسة القبطية فى طورها الجديد باتت تتبنى مقولة مماثلة ، فالمسيحية بدورها دين ودولة . هذا الكلام ليس من عندنا ولا هو من اكتشافنا ، ولكنه بعض ما يسجله كتاب لافت للنظر صدر فى القاهرة منذ أيام بعنوان « المسيحية السياسية فى

مصر» لأحد الباحثين المسيحيين الواعدين : دكتور رفيق حبيب . أهمية الكتاب تكمن فى أنه يرسم ـ ربما لأول مرة ـ أبرز ملامح الخريطة الفكرية داخل المجتمع المسيحى فى مصر بتركيز خاص على التأثيرات السياسية ذات التأثير فى الواقع الكنسى .

هذه هى قراءة فهمى هويدى لكتاب " المسيحية السياسية فى مصر " (الأهرام ١٠/٤/١٩٩٠) .

وفى أى حرف مكتوب لا علاقة لنا بالنوايا ، فالحرف الذى كتبه رفيق حبيب ، قرأه هويدى على هذا النحو دون ذاك . والحقيقة أن قراءة حبيب للواقع القبطى لا تختلف عن التفسير الذى تطوع به هويدى . وبما أنه ليس من كتاب برئ ، وليس من قراءة بريئة ، فإننا نضيف أن ماجاء فى كتاب "المسيحية السياسية فى مصر " ليس تعبيراً فردياً عن رأى مؤلف مستقل يعترف سلفاً بأنه لم يجد " الوثائق " التى تدله على الطريق الصحيح . ولو كان ذلك صحيحاً لما كانت هناك أية ضرورة لتأليف الكتاب ونشره . ولكن "الضرورة " ليست " ضرورة البحث العلمى " طالما أن الباحث يرى أن عناصره غير متوافره . ولكنها ضرورة الفصل السياسى الذى يتجاوز حدود الفرد وتخطيطاته ، حدود البراءة . وهو الفعل السياسى الذى قد تلقى فى إطاره الجماعات الإسلامية والجماعات الأجنبية (التنظيمات الدينية السياسية المسماة بإرساليات التبشير أو الكنائس التابعة لمراكز خارج الوطن).

وإذا كانت الكتابة عموماً بريئة أو غير بريئة من صنع " الإبداع الجماعى " سواء أكان ذلك بوعى أم بغير وعى ، فإن قراءة رفيق حبيب للواقع القبطى كقراءة فهمى هويدى كلتاهما تعبران عن دائرة اوسع ، والموافقه الضمنية للناقد على قراءة الكتاب هى تعبير عن الوفاق ـ حتى إذا لم يكن هناك اتفاق ـ غير المنظور بين مصالح فريقين يختلفان فى العقيدة . إنها مصالح الفعل السياسى الذى يمكن أن يثمره شيوع كتاب" المسيحية السياسية فى مصر " ومقال عن « المسيحية السياسية » .

ماذا قرأ فهمى هويدى ؟

قرأ فى ثلث المقال تقريباً ما قاله المؤلف عن البابا شنودة وفى الثلث الثانى قرأ ما قاله عن مدارس الأحد . وفى الثلث الأخير قرأ ما قاله عن بعض الكتابات الدينية سواء لرهبان أو قساوسة أو أساقفة ، وما قاله المؤلف أيضاً عن كتابات بعض المثقفين الأقباط . وسنلاحظ أن صاحب التعليق قد إتخذ من البابا شنودة " دليل عمل " ومن مدارس الإحد " تنظيم عمل " .

إنه يلتقط ما كتبه رفيق حبيب عن رحلة وخطاب البابا من مدارس الأحد إلى قيادة الكنيسة . ومدارس الأحد هى التنظيم الذى خرجت منه كل التيارات والإتجاهات الدينية والروحية ، بل هى التنظيم الذى خرج منه المثقفون العلمانيون أيضاً .

هناك إفتراضان يدفعان فهمى هويدى وزملاءه فى الفكر إلى موافقة صاحب " المسيحية السياسية فى مصر " على محتوى كتابه . الإفتراض الأول هو الغياب المطلق للواقع القبطى عن المخيلة الثقافية لصاحب التعليق . والإفتراض الثانى هو الحاجة إلى دليل يثبت المساواة بين الأقباط والمسلمين فى " التطرف " : أى فى الرفض الشامل للدولة والمجتمع ، والعنف كأداة للتغيير .

وبالطبع فإن غياب الواقع القبطى عن مخيلة مثقف كفهمى هويدى أو زملائه فى الفكر من الأمور المحزنة ولكن هذا " الواقع القبطى " غائب أصلا عن مخيلة رفيق حبيب صاحب " المسيحية السياسية فى مصر " . وهذه إشكالية حقيقية ، لأن من يتخذ أو يتصور هذا الكتاب مرجعا معرفيا فقد وقع فى ورطة حقيقية . هذا الكتاب لا يتضمن من المعلومات الأولية ، ولا حتى من المعلومات الشائعة ما يصلح مادة للتحليل . واعتباره كذلك هو بداية الخطأ ، بل والخطر .

أما البحث عن دليل يشبع الحاجة إلى تصوير " المساواة " بين جماعات إسلامية وأخرى مسيحية فإنه يمكن أن يتوجه إلى ماحجبه رفيق حبيب من أنشطة أجنبية تقودها الكنائس الغربية ـ و خصوصا الأمريكية ـ ضد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية باعتبارها صاحبة المرجعية الوطنية داخل البلاد . ومن الحقائق الكبرى التى لم يكن رفيق حبيب أميناً فى ذكرها

فتجاهلها كلياً ، أن التعبير الضبابى الغائم " المنشقون عن الكنيسة "أو "المتمردون" أو ما شابه ذلك من مصطلحات تظل بلا مضمون حتى يصارحنا بقصص هذا الانشقاق والتمرد . كنا نريد أن نعرف مثلا قصص الذين خرجوا من صفوف الأقباط الأرثوذكس ودخلوا فى صفوف البروتستانت ، وما هى الجهات الأمريكية التى مولت الخروج والدخول . وكان رفيق حبيب يستطيع أن يفيدنا فى هذا الصدد ، لأنه ابن رئيس البروتستانت . ولكنه لم يفعل و " تعمق " فيما لا يعرفه ، وهو الكنيسة الوطنية .

وكان هذا " التعمق " على حساب المعلومات ، ومن ثم الحقائق . ولم يجد أمامه سوى كتابات دينية أو روحية أسقط عليها ما يزيدها الغازاً فى الغاز حتى جعل منها رموزاً سياسية بالتعسف والإفتعال والإختلاق .

وللأسف لم يعد فهمى هويدى أو غيره إلى مصدر الإشارات الواردة فى كتاب رفيق حبيب ليتأكد و بنفسه ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة . و لكن الذى حدث هو أن هويدى قد تبنى الإشارات ومداولاتها التى استخلصها المؤلف كما هى مما يؤكد «الحاجة» إلى المساواه بين «الفريقين ». بل ولم يحاول المعلق أن «يجتهد » فى إكتشاف دلالات مغايرة للنص ذاته . يقول مثلا أن الأنبا إغريغوريوس يقرر أن الكتاب المقدس « دين ودولة بالمعنى الحقيقى لا بالمعنى المجازى « وانه ينطوى على « الكثير جداً من حقائق العلوم المادية والإنسانية » . ولقد كان الرجوع إلي كتابات الأنبا إغريغوريوس كفيلاً بتصحيح المعلومات ، فالرجل لم يقل في أى وقت أن الكتاب المقدس دين ودولة . ليس هناك فيما كتب أى نص يوحى مجرد إيحاء بهذا المعنى . وإنما هو يقول فى أكثر من موضع أن الكتاب المقدس يحمل القيم العامة للروح الإنسانية فى كل العصور ، هذه القيم التى صاغتها أو اكتشفتها المعرفة البشرية في تاريخها الطويل . ماعلاقة ذلك بمقولة « دين ودولة » ؟

ليس من علاقة . ولكن المقصود هو تصوير الأقباط فى وضع لا يبوح به فهمى هويدى أو رفيق حبيب : إنهم انفصاليون مع وقف التنفيذ ، أو إنهم إنفصاليون مع عدم الإمكان .

هذه هى الحقيقة التى يدرى هؤلاء والجميع معهم أنها نقيض موقف الأقباط ، وأن الإنفصاليين الحقيقيين هم جماعات الإسلام السياسى .

ولما وصلت الأمور إلى هذا الحد تصدى البابا شنودة بنفسه لهذه المزاعم فى مقال «الأهرام » (١٧/ ٤ / ١٩٩٠)، لأن ماجاء فى كتاب حبيب ومقال هويدى « ينافى التاريخ والواقع »على حد تعبيره الذي جاء فيه أن صاحب الكتاب « يلقى الإتهامات بلا حرص أو دليل » .

ويبدأ البابا شنوده حواره بضرورة ضبط المصطلحات ، فيقول أن «العمل الروحى » لا يعنى سد الأذن عن سماع شكوي الجائع أو العريان ، ويقول أن الإنجيل يحض على مساعدة الضعفاء والمساكين ، وأن المسيحية منحازة إلى الفقراء ، فهل هذه «مسيحية سياسية » ؟ ثم يتناول جوانب المعبد الوطنى ، ويقول أن الكنيسة لا تستطيع أن تقف فى حالة لا مبالاه إذا كانت أرض الوطن محتلة أو أن الغزاه يهددون مصر أو إذا كان هناك وباء كالمخدرات ، فهل يمكن أن نطلق على المواقف الوطنية للأقباط الأرثوذكس وكنيستهم صفة " المسيحية السياسية " ؟

ويجيب على السؤالين بأنه ليس هناك أصلا " مسيحية سياسية " فى الإنجيل ، والكنيسة من جانبها لا تدعو إلى شيء من هذا القبيل . ولكن السياسة أو العمل السياسى شيء ، والوطنية شيء آخر . إنها تولد مع المواطن ولا تموت بموته . وقد ولدت مع الكنيسة المصرية ولن تموت كذلك ، فإن الأخلاق المسيحية أو السلوك الآخلاقى كما تدعو إليه المسيحية ، لا علاقة له بالسياسة أو العمل السياسى . ومع ذلك ، يقول البابا شنوده ، فليس هناك ما يمنع القبطى من الإشتغال المباشر بالسياسة دون أن يعنى ذلك أية " مسيحية سياسية " . والكنيسة من جهتها تشجع الأقباط على الاشتغال بالسياسة دون انحياز لهذا الحزب أو ذاك . إن ما يردده البعض عن «الانسحاب " من العمل العام أو الإنطواء له مبرراته الموضوعية ، ولكن الكنيسة لا تؤيده ، بل تفعل العكس ، تحرض الأقباط على الإنشغال والإشتغال بالعمل العام وفى مقدمته العمل السياسى . هل يكون ذلك «مسيحية سياسية " ؟ . يقول البابا شنودة " إن صمتنا صمتاً كاملاً ، ألا

تسمع أصواتاً لائمة من كل ناحية تقول : أين دور الكنيسة فى التوعية ؟ لماذا تقف هكذا سلبية ؟ هل نجيب بأن المطلوب هو أن تكون الكنيسة بلا رأى وبلا موقف ؟ إننا لا نعمل بالسياسة ، ولا هى من اختصاصنا . و لكن هناك مواقف إن صمتنا فيها كلام على صمتنا ونوصف بالسلبية . »

ويشرح البابا شنودة ماذا تكون « مدارس الاحد » فهى فصول فى التعليم الدينى وتدريب للأطفال على « حياة الفضيلة ومحبة الله والناس » ولم يحدث بأي معنى وعلى أى نحو أن كان لمدارس الأحد أى دور سياسى ، أما جماعة الأمة القبطية التى خطفت البابا يوساب الثانى فى بداية الخمسينات فهى ليست من مدارس الأحد ، ولا تمت إليها بأية صلة وما قامت به هو مجرد عمل فردى ولم يستمر سوى يوم ، وكان منتقداً من الجميع وهذه معلومات صحيحة ودقيقة . ولكن رفيق حبيب في كتابه خلط عن عمد الحابل بالنابل ، وحاول باستماتة أن يلصق بمدارس الأحد مضموناً سياسياً شبيهاً بمضمون الإخوان المسلمين . ولم يفرق بوضوح بين " جماعة الأمة القبطية " وبين مدارس الأحد مما أوقع فهمى هويدى فى هذه الجملة الخاطئة غاية الخطأ : " فمن تلك المدارس خرجت جماعة الأمة القبطية " . على صعيد المعلومات فهى بعيدة كلياً عن الحقيقة . أما على صعيد التوصيف فإن المؤلف رفيق حبيب لم يتعب نفسه فى العودة إلى ملف القضية ، وهو موجود فى المحكمة . ولم يستفد مطلقا من المرجع الوحيد الذى عاد إليه وهو كتابى "الثورة المضادة فى مصر" . وقد تبنى فهمى هويدى الأسطر القليلة فى كتاب حبيب دون أن يحاول هو الآخر التنقيب عن الوقائع فى مظانها . وإلا كان مضطراً لأن يجيب على هذا السؤال : هل يمكن لجماعة من عدة أفراد معزولة عن المجتمع العام وعن محيطها ، ولم تنجح فى عملية خطف مسلحة أكثر من ساعات ، أن تكون جماعة " مسيحية سياسية " ؟

و إذا لم يكن البابا شنودة قائداً « مسيحياً سياسياً » ، وإذا لم تكن مدارس الأحد تنظيماً " مسيحياً سياسياً " ، وإذا لم تكن الكتابات الروحية للرهبان والأساقفة فكراً " مسيحياً سياسياً " ، فماذا تكون إذن هذه "المسيحية السياسية " التى اخترعها رفيق حبيب ولبى نداءها فهمى هويدى

وآخرون ؟ يقول البابا شنودة " لا توجد جماعات فى المسيحية تنادى بالتكفير ولا بالحاكمية . وطول خدمتى فى الكنيسة فى أكثر من خمسين عاماً ، لم أسمع عن هاتين العبارتين فى المحيط الكنسى ولم ألمح لأى منهما وجوداً عملياً " .

كان هذا هو الرد الذى اختتمه البابا شنودة بقوله " أما تأكيد الهوية ، فنحن لسنا فى حاجة إليه مطلقا . معروف عند الكل أننا أقباط ولسنا فى حاجة إلى تأكيد أننا أقباط أننا مصريون وأننا أبناء لهذا الوطن المحبوب الذى قلنا عنه : ليست مصر وطنا نعيش فيه ، وانما هى وطن يعيش فينا " .

ولكن الصفحة ذاتها التى حملت مقال البابا شنودة فى " الأهرام " حملت أيضاً مقالين غاية فى الأهمية ، أحدهما للدكتور وليم سليمان قلاده والآخر للدكتوره ليلى تكلا . مقال قلاده عنوانه " لأجل المشروع الوطنى الموحد " وقد افتتحه بقوله أن " المسيحية السياسية عبارة تنطوى على تناقض بين طرفيها ، فلدى أقباط مصر ليست ثمة إلا مسيحية واحدة ثم أن السياسة فى نظرهم نشاط تساهم فيه جميع مكونات الجماعة فى حركة مشتركة " ، وقسم وليم سليمان تعليقه إلى ثلاث نقاط : الأولى أن مؤلف " المسيحية السياسية " إعتمد مفهوم الأغلبية والأقلية على أساس دينى ، وبالتالى كانت بعض الدراسات الأجنبية حول هذا المفهوم هى إطاره المرجعى . ولكن الإطار يتناقض تماماً مع الواقع المصرى الذى فهم منذ وقت مبكر أن الأغلبية والأقلية مفهوم سياسى ، ونقطة البداية عند المصريين هى " المشروع القومى الموحد " الذى تنصهر فيه مكونات الجماعة الوطنية " فى وحدة المصالح العليا" و " على هذا الأساس قامت الشرعية الدستورية متضمنة مفهوم المواطنة ومبادىء المشاركة بين المواطنين والتعددية السياسية وتقييد السلطة "

والنقطة الثانية هى مفهوم المسيحية عند المصريين ، فالكنيسة القبطية تنهى أبناءها عن إعتزال المجتمع والتمايز " وتأمرهم بالإندماج فى الجماعة والقيام بواجباتهم كمواطنين " . وهناك صلاة فى الكنيسة الأرثوذكسية خاصة بمصر ـ أرضها ونيلها وزرعها وشعبها ، يصليها الأقباط إلى اليوم فى كل الكنائس " إن حب الوطن وخدمته يمثل جزءاً هاماً من التدين القبطى ـ فالكنيسة القبطية تعتبر بحق مدرسة للتربية الوطنية ـ ومركزاً لصياغة

الوجدان المصرى الأصيل " . وهذه هى المهمة التى تقوم بها مدارس الأحد والأسر الجامعية " فمن الثابت أنه لا يوجد فى تعليم هذه المدارس والأسر أى نشاط سياسى " .

والنقطة الثالثة التى يراها وليم سليمان خليفة بالحرص هى أن " نجاة بلادنا لن يتحقق إلا بوقوف جميع مقومات شعبها صفاً واحداً لإقامة مشروعهم الوطنى الحضارى الموحد والمعاصر لمواجهة التحديات التى يتعرض لها كيانهم .»

وتؤكد الدكتوره ليلى تكلا المفهوم السياسى للأغلبية والأقلية " إن الكتاب والمقال يتناسيان أن الحركة الوطنية والدستورية المصرية صهرت جميعا فى وحدة واحدة ، فلم تكن العلاقات بينهم قائمة على الأغلبية والأقلية الدينية " . وتضيف أن " هذه الخصوصية التى اشتهرت بها مصر أصبحت مثلاً للإنصهار القومى ووحدة مقومات الشعب : و " هذه الخصوصية يجب أن تكون المرجعية التى نتمسك بها (. . .) ونجعلها معيارنا للتعرف على السليم والخاطئ " .

وبالطبع ، فإن وليم سليمان بتاريخه القانونى العلمى فى مجلس الدولة، وليلى تكلا بتاريخها العلمى والسياسى الوطنى لا يقدمان شهادات فردية بل ردود فعل تتجاوز الأفراد ، وتعبر عن " علمانية " المثقفين الأقباط .

وقد كان لهذه الصفحة الحافلة من جريدة " الأهرام " التى ضمت الموقف الرسمى للكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، والموقف العام للمثقفين من رعاياها ، دوى ترددت أصداؤه فى أرجاء المجتمع المصرى ، بحيث اضطر والد المؤلف (القس الدكتور صموئيل حبيب رئيس الكنيسة المشيخية الإنجيلية فى مصر) أن ينشر بعد أيام فى باب " الإجتماعيات " بالأهرام ، أنه لم يقرأ ما كتبه ابنه قبل صدوره ، وإنه يختلف معه ، وله اعتراضات .

كان هذا " التبرؤ" من جانب الأب محاولة لإطفاء الحريق الذى كاد يشتعل فى أوساط البروتستانت المصريين . كانت أصابع الإتهام تشير إلى كنيستهم باعتبارها مصدر هذا التشويه المتعمد للأقباط الأرثوذكس ومحاولة استعداء الدولة والمجتمع عليهم مما يؤدى إلى شق الوحدة التاريخية بين المسيحيين والمسلمين .

والحق أن هذه الإتهامات لها ما يبررها فى عمل رفيق حبيب . ولكن "الدليل" على صحة هذه الاتهامات شئ آخر ، فقد اهتم الناس بماجاء فى كتاب " الإحتجاج الدينى " وكتاب " المسيحية السياسية " ، ولكن الحقيقة الخافية هى أن رفيق حبيب نفسه هو صاحب كتاب " سيكلوجية التدين لدى الأقباط " الذى صدر جزؤه الأول باسم " القيم الدينية " عام ١٩٨٦ عن دار الثقافة المسيحية فى ٣٣٨ صفحة من القطع الكبير . وفى مقدمة هذا الكتاب (ص ١٧) شكْر خاص إلى الهيئة الإنجيلية للخدمات الإجتماعية " التابعة للكنيسة البروتستانتية التى يرأسها والد المؤلف . لماذا هذا الشكر للهيئة الإنجيلية ؟ تقول المقدمة حرفيا " فهى بتحويلها لهذا البحث قد ساهمت فى فتح مجال جديد (...) فبدون مساعدتها المادية والمعنوية ما كان لهذا البحث أن يرى النور .

لسنا بحاجة إذن إلى أية إثباتات أخرى ، فها هو الكاتب بنفسه يعترف دون أن يطلب منه أحد هذا الإعتراف ، بأن الكنيسة الإنجيلية التى يرأسها والده هى التى تولت هذا الكتاب .

ماذا يقول هذا الكتاب ؟

يقول فى ص ٢٧ ما نصه " وتشير نتائج المقارنة بين الطوائف فى قيمة الإلتزام الاجتماعى إلى وجود فرق دال بين الأرثوذكس والإنجيليين المشيخيين حيث ترتفع درجة الإنجيليين عن الأرثوذكس . وبمراجعة متوسطات درجة الطوائف نجد أن ترتيب الطوائف من أعلى إلى الأدنى هو : الإنجيليون المشيخيون ـ الإنجيليون غير المشيخيين ـ الكاثوليك ـ الأرثوذكس . نستنتج من ذلك إرتفاع مستوى اهتمام الإنجيليين المشيخيين وانتمائهم وهو مايشمل الاهتمام بقضايا المجتمع والعمل على تقدمه وأداء الواجبات التى يطلبها المجتمع من المواطنين . ويمثل الإنجيليون غير المشيخيين والكاثوليك درجة متوسطة ، فى حين تنخفض درجة الأرثوذكس على هذه القيمة مما يدل على انخفاض مستوى اهتمام الأرثوذكس بانتمائهم القومى وانخفاض اهتمامهم بأداء دورهم تجاه المجتمع عن الطوائف الأخرى خاصة المشيخيين " .

ماذا يعنى هذا الكلام ؟

يعنى أولا أن الغالبية العظمى من المسيحيين المصريين (وهم الأقباط الأرثونكس) لا يبالون بالمجتمع المصرى الذى يعيشون فيه ، وهم ضعاف الإنتماء القومى .

ويعنى ثانيا أن البروتستانت (وهم أقلية الأقلية وأبناء الإرساليات الأجنبية) هم الوطنيون والاجتماعيون بين المسيحيين المصريين .

ولا يترك رفيق حبيب كلامه لأقل قدر من سوء الفهم ، فهو يؤكد مرة أخرى (ص٢٧٠) مايلى : " وتشير النتائج أيضا إلى انتماء الإنجيليين المشيخيين إلى المجتمع ، يليهم الإنجيليون غير المشيخيين ثم الكاثوليك بدرجة أقل ، فى حين يزداد شعور الأرثوذكس بالإغتراب فى المجتمع مما يقلل انتماءهم إليه ، وبشكل عام توجد فجوة بين الأرثوذكس والمجتمع " .

ولعلها المرة الأولى التى يثبت فيها أن أغلبية ما تشعر بالغربة فى مجتمعها (الأرثوذكسيين المسيحيين المصريين) ، بينما تشعر الأقلية (البروتستانت) بحرارة الإنتماء والتجاوب والمعايشة .

ومن الطرائف المأسوية أن يصل المؤلف فى " تحليله " إلى هذه الدرجة العائلية ـ المذهبية العمياء ، فيصبح السلم القيمى فى الإلتزام أو الإنتماء على هذا النحو الغريب الكنيسة الإنجيلية المشيخية التى ينتمى إليها هو وعائلته ، هى الأولى دائما فى الإنتماء القومى والإلتزام الاجتماعى ، هى الأولى دائماً فى الإنتماء القومى تليها دائماً أيضاً الكنيسة الإنجيلية غير المشيخية ، فالإنجيليون سواء أكانوا مشيخيين أو غير مشيخيين يسبقون غيرهم فى الانتماء والإلتزام ثم يأتى الكاثوليك فى الوسط ، وأخيراً الأرثوذكس . والمعنى الكامن فى هذا الإحصاء الملفق والقياس المغلط أنه كلما إنتمى المرء إلى الأقلية الأقل عدداً والأضيق رقعة كلما كان أكثر ارتباطاً بالمجتمع . والمعنى المكبوت تبعاً لذلك أن المسلمين ـ وهم الأغلبية الكبرى ـ هم الأدنى ارتباطا بالمجتمع والأوهى انتماء للوطن . والسؤال البديهى :

ماذا يكون المجتمع إذن الذى يقاس الإنتماء إليه والإلتزام به بدرجة الإنتساب إلى الأقلية ؟

والنقطة المنهجية هى : على أى أساس إحصائى أجرى الباحث تحليله، فالمساواه العددية بين العينات تؤدى حتما إلى نتائج مشوهة ، أما إذا زادت نسبة الأقلية فى العينات على نسبة الأكثرية ، فإنها تخرج بالبحث أصلا عن نطاق العلم . ومن ثم فالمجتمع القياسى يضم فى قاعدته وبنائه الهرمى المسلمين والأقباط الأرثوذكس معا فى وحدة واحدة . ومادة الإختبار إذن هى المذاهب والشيع والفرق الوافده من الخارج . الأرثوذكس جزء من القياس وليسوا جزءا من مادة الإختبار . اما الباحث فقد شاء ، أيديولوجيا ، أن يساوى بينهم وبين الوافدين . ثم شاء مرة أخرى ، طائفياً أن يجعلهم ـ وهم الأغلبية المسيحية المصرية ـ الأقل اندماجاً فى المجتمع والأقل انتماء للوطن وهى نتيجة " المشيئة " الشخصية التى لا علاقة لها بالعلم أو بمصر أو بالواقع القبطى . وإنما لها علاقة بالمخططات التى يفصح عنها تمويل هيئة انجيلية رسمية لمثل هذا الكتاب ، أليس من «الطبيعى» أن تمول هذه الجهة كتاباً يقول أن الإنجيليين (وهم بضع عشرات من الألوف) هم الأكثر ارتباطاً بمصريين (المسيحيين المصريين) ألا يعنى ذلك عملياً ، أن المسيحيين المصريين ليسوا بمرتبطين ببلادهم ؟ من صاحب المصلحة فى ترويج هذه الشائعات التى تنظر للتشققات الطائفية ؟ لن يستفيد من هذه الأفكار سوى الجماعات الإسلامية والجهات الأجنبية التى يعنيها انهاك مصر وتمزيقها .

ويصل الكاتب فى الخاتمة (ص ٣٠٠) إلى أن النتائج توضح «ارتفاع مستوى بعض القيم الدينية عند الكنائس البروتستانتية عنها لدى الكنائس التقليدية (الأرثوذكس والكاثوليك) خاصة فى قيم النزاهة الأخلاقية والإلتزام الاجتماعى والقيادة والكرازة والدرجة الكلية للقيم الدينية» . وهكذا أصبح الأرثوذكس ـ والكاثوليك هذه المرة ـ هم الأقل أخلاقا وتدينا ونكون بذلك قد بلغنا محطة السباب الغليظ والمهاترات المشينة .

ونكون فى حقيقة الأمر قد حكمنا بالصراع الأبدى على المجتمع وإذا أضفنا أن موقف البابا شنودة من «التطبيع» والإحتلال الصهيونى للقدس قد أقلق الأميركيين والإسرائيليين والساداتيين ، فإننا نفهم جزءا من خلفية

الهجوم البروتستانتى على الكنيسة الأرثوذكسية . وهو الهجوم الذى يشبه حصان طروادة . ، وهو أيضا الهجوم الذى تشارك فيه الجماعات والتيارات الإسلامية جنباً إلى جنب مع مثل هذا المؤلف وكتابه ، والهيئة التى أصدرته. ولكن أحداً لم ينتبه إلى كتاب «سيكلوجية التدين لدى الأقباط» حين صدر عام ١٩٨٦ ، أى أن كتاب «الإحتجاج الدينى» وزميله «المسيحية السياسية» ليس أكثر من امتداد لذلك الكتاب القديم فى إطار خطة هجومية على الأقباط الأرثوذكس كمقدمة ضرورية للهجوم على مصر ذاتها بمختلف أديانها ومذاهبها ومكوناتها الوطنية . لقد بادرت الهيئة الإنجيلية إلى سحب «سيكلوجية التدين» من مكتباتها ، تماماً كما سحب الأب صموئيل حبيب موافقته على بعض كتابات الابن ، ولكن هذا الانسحاب ـ فيما يبدو ـ ليس أكثر من أسلوب « خطوتان إلى الأمام وخطوة إلى الخلف » فى إطار مخطط أكبر . وليس من الضرورى أن يكون هذا المخطط كله مؤامرة محكمة . ولكن تلاقى الأهداف والتوجهات ، بالرغم من التناقض الظاهرى للمنطلقات ، هو نفسه التخطيط ، أى أن وصول ثلاثة أجانب إلى مصر ـ أعلن عنهم وزير الداخلية ـ بقصد «التبشير» فى هذا الوقت ليس صدفة . واحتمال نشاط أجنبى تحت ستائر دينية داخل مصر ، ليس مستبعدا ، ولكن اجتماع هذه الخيوط كلها فى نسيج واحد لا يعنى بالضرورة أن هناك مؤامرة محكمة الأطراف موزعة الأدوار تدبرها جهة واحدة . والأرجح أن هناك جهات متعددة داخلية وخارجية تختلف وسائلها وربما أهدافها كذلك ، ولكنها تجتمع فى «نقطة» ما عند تقاطع الطرق .

وعند هذه النقطة مثلا تلتقى مئات المقالات والأخبار والتحقيقات والتعليقات فى صحف الإسلام السياسى ولكن يبرز من بينها ـ على سبيل المثال ـ مقالان لعادل حسين فى جريدة «الشعب» لسان التحالف الإسلامى بين حزب العمل والإخوان المسلمين ، وعادل حسين هو شقيق الراحل أحمد حسين الذى أسس مع آخرين حزب «مصر الفتاة» فى الأربعينات وهو حزب كان مزيجا من الإعجاب بالنازية والفاشية والطابع العسكرى وبعض اللمحات الاسلامية ، ولكن عادل حسين كان شيوعياً ، وقد ترك الماركسية بعد قيام حكم الخمينى فى إيران ، وانخرط فى حزب العمل بتوجيهاته الإسلامية ـ السياسية ، ورأس تحرير جريدة الحزب وتحت عنوان «حوار صريح مع البابا» نشر فى اليوم نفسه الذى صدر فيه « الأهرام » مشتملا على مقالات البابا شنودة ووليم سليمان وليلى تكلا ، أى فى ١٩٩٠/٤/١٧

يقول عادل حسين أن هناك ثلاثة طرق أمام الأقباط : أولها الهجرة إلى خارج الوطن ، وثانيهما التحالف مع العلمانيين الذين يسميهم بالدنيويين والشيوعيين والماديين . وأما الطريق الثالث فهو «أن يقبل الأقباط التعايش والمشاركة فى حكم البلاد فى ظل الدولة الإسلامية» . وهو يرى أن الأقباط قد تحالفوا حتى الآن مع «الدنيويين» وهو الطريق الذى ينتهى « إلى التعاون معهم جانب أعداء الأمة .

وبالطبع ، فإن عادل حسين يدرك جيداً أن الهجرة ليست مقصورة على الأقباط ، فالمهاجرون من المسلمين ـ كما تدل اتحاداتهم فى الخارج ـ هم الأغلبية الساحقة وأسباب الهجرة معروفة ومألوفة ـ ومن المستغرب أن تصبح فى عيون البعض طريقاً «أمام أصحاب دين من الأديان »

كذلك فإن عادل حسين يدرك جيداً ـ من واقع كتابه عن الإستقلال الاقتصادى والتبعية ـ أن التحالف مع الأجانب قاده الرئيس السادات الذى قال «أنا رئيس مسلم لدولة إسلامية» وحكومته وحزبه . وتقود هذا التحالف مع الأجانب الآن طبقة اجتماعية مشهورة باسم الانفتاح لها شركاتها ومصارفها ووكلاءها . وبالتأكيد هناك أقباط فى هذه الطبقة كما كان أقباط فى حكومة السادات ، وكنا من الاستغباء السياسى والتشهير الفظ أن يقول الكاتب أن تحالف الأقباط مع العلمانيين (ويقصد اليسارتحديداً) يقود إلى التحالف مع الأجانب ، وليس صحيحاً ، كما هو معروف للكافة ، إن اليسار تضم فى صفوفه نسبة معتد بها من الأقباط . غير أنه من المعروف أن اليسار هو الذى وقف وما زال يقف ضد ما يدعوه عادل حسين «بالتحالف مع الأجانب» . هذا افتئات على الحقيقة ، لأن أصحاب شعار «العلم والإيمان» هم الذين تحالفوا مع « اسرائيل » وبارك الشيخان عبد الحليم محمود ومتولى الشعراوى هذا التحالف ، بينما كان البابا شنودة ما زال يمنع الأقباط من الحج إلى القدس ، وبينما تأسيس حزب العمل أصلا بانضمام أعضاء فى البرلمان من حزب السادات لتكتمل شرعيته ، فإن أول قراراته كانت الموافقة على اتفاقيات كامب ديفيد .

وسواء فى هذا المقال أو فى المقال التالى (الشعب ١٩٩٠/٤/٢٤) ـ وعنوانه «أيها الأخوة الأقباط : أنتم شركاء فى الحل الإسلامى» يستشهد عادل حسين بكتاب «المسيحية السياسية فى مصر» ويشيد بمؤلفه رفيق حبيب وهى أسباب لو صحت لكان معناها أننا على أبواب حرب أهلية يقودها الإسلام السياسى وبعض الفرق البوتستانتية . وليس هذا صحيحاً على الإطلاق لأن واقع الوحدة الوطنية فى مصر أقوى بكثير من أوهام التحالف بين حصان طروادة المسيحى وجماعات الإسلام السياسى .

٣ـ " تهويد المسيحية " وتجنيد المسيحيين دفاعاً عن الصهيونية

لم يكن صعبا أن يندهش المصريون عام ١٩٥٦ وهم يشاهدون مجموعات من الفتيات الجميلات ـ تدور أعمارهن بين العشرين والخامسة والعشرين ـ يرسمن على شفاههن ابتسامة دائمة وهن يستأذن فى دخول البيت المصرى " لسماع كلمة الله " . وكان من الطبيعى أن تزداد دهشة الناس والفتيات يخترن دائما البيوت المسيحية ، ويحملن كتباً تقول عناوينها « ليكن الله صادقاً » و « فى هذا خلاصنا » . ولم يكن عسيراً كذلك إكتشاف أن الفتيات من جنسيات مختلفة ، وقد كن يصطحبن فى زياراتهن المفاجئة شابات وشبان مصريين . وكان الجميع يحملون الكتاب المقدس فى يد والكتب المطبوعة فى اللغة العربية باليد الأخرى . وكانت أغلفة هذه الكتب تعلن فى صراحة تامة عن مصدرها : الولايات المتحدة الأمريكية .

أما الكتب ذاتها فكانت تتكلم عن " مسيحية حقيقية " لا علاقة لها بما هو شائع فى كنائس العالم ورجال الدين المسيحى وما توارثته الأجيال عبر القرون من تعاليم منسوبة إلى المسيح . وكانت هذه الكتب تؤكد أن الأرض التى نحيا فوقها هى مملكة الشيطان والخلاص من هذا الجحيم قد كُتِبَ لقلة مختارة فى كتاب "يهوه "ملك الملوك ورب الأرباب .

وقد إلتفتت الكنيسة المصرية بعد وقت قصير إلى أصحاب الزيارات الجريئة من الفتيان والفتيات الأجانب الذين " يبشرون " الأقباط ـ المسيحيين المصريين " بما يسمونه جوهر الدين القديم وليس ديناً جديداً . أما هذا

الدين " يهوه " أول الآلهة وآخرهم ، كما جاء حرفيا فى أحد الكتب التى تقدمها مجانا الفتيات الجميلات .

وليس جديداً أن " يهوه " هو التسمية اليهودية لله كما جاء فى التوراه : وقد اكتشفت الكنيسة المصرية فى ذلك الوقت مركزاً رئيسياً لهذه الدعوة الوافدة من الولايات المتحدة باسم " برج المراقبة " فى القاهرة . وأن الأعضاء فى هذه الجماعة من المصريين والأجانب يسمون أنفسهم " شهود يهوه " . رسالتهم المعلنة هى أن الفساد يعم الزمان والمكان والإنسان ، وأن الدنيا قد آلت ملكيتها إلى إبليس ، ولا منجاة إلا للقلة القليلة التى اختارها يهوه العظيم .

وبالرغم من أن الدعوة والداعين إليها بفكرهم وسلوكهم ومصدر تمويلهم من الأمور التى تدعو على الأقل إلى الشك والإرتياب والمبادرة إلى التحقق مما يجرى ، فإن أربع سنوات مضت على "شهود يهوه " فى مصر حتى صدر فى الثانى من يونيو (حزيران) ١٩٦٠ قرار من وزير الشؤون الاجتماعية يحمل رقم ١٥٥ " بشأن حل جمعية شهود يهوه ـ برج المراقبة للكتاب المقدس ـ وتصفية أموالها ، وذلك بعد أن تأكد لسلطات الأمن أن هذه الجمعية تمارس نوعا من العمل السياسى غير المشروع ، وتتستر فى إخفاء نواياها الحقيقية خلف الدين " . وكان الإشتباه المشترك من جانب وزارة الداخلية وبطريركية الأقباط هو أن الجمعية المذكورة إحدى أهم المراحل التى بلغتها الصهيونية العالمية من أجل " تهويد المسيحية " . ومن ثم استدراج بسطاء المؤمنين إلى مصيدة الإدعاءات الإسرائيلية .

غير أن سلطات الأمن المصرية عاودت عام ١٩٦٧ اكتشافها أن أعضاء الجمعية المنحلة من الأجانب لم يغادروا مصر ، وأنهم يزاولون نشاطهم سراً. وأمام المحقق اعترف إثنا عشر عضواً بعضويتهم فى "البرج " وأنهم يجتمعون بصورة دورية ويجمعون الإشتراكات ، وأن المقر الرئيسى للجماعة يقع فى بروكلين بالولايات المتحدة . ولم تتضمن الإعترافات أن " شهود يهوه" من المراكز الثقافية التى ترفع لافتة المسيحية وتسمح لوكالة المخابرات المركزية بالإسهام فى تمويلها كما جاء فى مقال جيفرى وولف فى الهيرالد تريبيون (نقلا عن الأهرام ١٤ / ٢ / ١٩٦٧) .

والحقيقة أن تهويد المسيحية لم يكن مقصوراً على نشاط شهود يهوه فقط ، بل كانت هناك المطبوعات التى تصل من بيروت باسم " جمعية أصدقاء الشرق الأوسط " . وكذلك جماعة " الأدفنتست " أو السبتيين ، ومركزها كان ومازال فى القاهرة وهى الجماعة التى تدعو مباشرة لأن يصبح يوم العبادة للمسيحيين السبت بدلا من الأحد .. فالقاسم المشترك بين شهود يهوه والأدفنتست هو إحلال الرمز اليهودى مكان الرمز المسيحى .

* * *

هذا ما كان بين الخمسينات والستينات . أما الآن فقد تطورت المسائل تطوراً بعيد المدى يدلنا عليه هذا التقرير الداخلى الذى أصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط محذراً من ظاهرة ايديولوجية ـ سياسية تُدّعى «الصهيونية المسيحية» وهى التسمية التى تحمل لواءها عدة منظمات أمريكية نشطة ، خاصة فى المنطقة العربية ، تستهدف تحويلاً جذرياً للمفاهيم المسيحية والإستغناء عنها بمفاهيم تتعارض مع أصول الدين المسيحى من شأنها المزيد من إنقسام المسيحيين وفك الارتباط بينهم وبين كنائسهم الوطنية.

وقد توقف التقرير طويلاً عند هاتين المسألتين فقال إنه باسم منجزات العلم والتواصل الثقافى تضيف منظمات " الصهيونية المسيحية " وتحذف وتعدل من المعتقدات المسيحية بما يوائم روح العصر على حد تعبيرها . ومن ثم فإنها تنسج خيوطاً لا علاقة لها بالمسيحية من قريب أو بعيد مع الخيوط المسيحية فى ثوب واحد ، كأنه لا فرق بين نيتشه والمسيح أو بين شوبنهاور وبولس أو بين شبنغلر و بطرس . وكأن هؤلاء يحتاجون إلى أولئك لتكتمل " عقيدة العصر " أو المسيحية الجديدة أو المسيحية الصهيونية التى تعتمد على قول المسيح " ما جئت لأنقض بل لأكمل " . وبينما أراد المسيح القول بأن رسالته إمتداد للرسالات السابقة ، فإن الصهيونية المسيحية توحى بعكس المضمون الذى أراده ، وهو القائل أكثر من مرة " قيل للقدماء ... أما أنا فأقول ... أى أنه «الإمتداد » حقاً ، ولكنه « المختلف » أيضاً . ولكن الصهيونية المسيحية تصوغ دعوتها على أساس أن التوراة هى الجذر وأن بعضا مختاراً من الفلسفات الحديثة والمعاصرة هى الفروع مهما تناقض بعضها تناقضاً صارخا مع العقيدة المسيحية المعروفة والراسخة والسائدة .

إن استمرارية المسيحية تتطلب الإنتساب المباشر إلى اليهودية والتواصل مع الفلسفات الغربية فتمسى عقيدة العصر .

هذه العقيدة لا وطن لها ، وطنها الوحيد القلب الذى يؤمن والعقل الذى ينفتح لها . وتستند الدعوة الصهيونية - المسيحية على آيتين وردتا فى الإنجيل على النحو التالى : " جئت إلى خاصتى وخاصتى لم تقبلنى ، أما الذين قبلونى فأعطيتهم سلطاناً أن يصيروا أبناء الله أى المؤمنين بإسمه " وبالرغم من أن الآية بالغة الوضوح فى إدانة اليهود الذين لم يؤمنوا به ، إلا أن منظمات الصهيونية المسيحية تقول أن المغزى هو الإبتعاد عن أى رباط قومى . وهو حق أُريدَ به باطل ، فالمسيحية قد جاءت للعالم أجمع ، ولكن التاريخ الاجتماعي والسياسى للمسيحية شىء آخر ، فهو الذى يتجلى فى الآرثوذكسية هنا وفى الكاثوليكية هناك وفى البروتستانتية هنالك ، وهكذا وفي بلادنا على وجه الخصوص ترتبط كنائس المشرق بحضارة المنطقة وتراثها إرتباطاً عضوياً عميقاً . وهو إرتباط بالمركز القومى أو الوطنى للعقيدة وليس إرتباطاً بأى مركز أجنبى .وقد أسهم هذا الوضع فى دعم الوحدة الحضارية والقومية للمسلمين والمسيحيين العرب .

لذلك فإن الدعوة الصهيونية المسيحية إلى اللاقومية أو اللاوطنية تقصد به هذه المنظمات الأمريكية إلى جانب شق الصف المسيحى العربى وشق الصف الإسلامى - المسيحى العربى شقاً ثالثاً لا يقل خطورة ، هو فك الإرتباط بين المسيحيين العرب ومركزهم الدينى داخل بلادهم . ويتعين عليهم التحلل من أية قيود وطنية أو قومية تشدهم إلى المسيحية الشرعية أو المسيحية العربية أى الإبتعاد عن خصوصيتهم والذوبان أو الطيران خارج نطاق الجاذبية الأرضية . وهكذا تلتقى الفكرة العقائدية القائلة بمسيحية جديدة ، ترتبط جذورها بالصهيونية وفروعها بالفلسفات الغربية المعاصرة ، بالفكرة التنظيمية البعيدة عن أى مركز وطنى . وهو لقاء بين التجريد والتعميم وبين العدمية القومية والإنسانية الخاوية من المعنى .

ويبقى هذا الكلام عاماً حتى يحدده التقرير الداخلى لمجلس كنائس الشرق الإوسط باعتباره تزويراً فاضحاً للتاريخ والعقيدة على السواء .. فكلمات مثل الحضارة أو المسيحية ترادف لدى المنظمات الأمريكية المذكورة

معانى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية . مركزية الغرب مرة أخرى فى ثياب مسيحية حتى أنهم لا يتورعون عن القول بأن الشرق عرف المسيحية عن طريق الإرسا ليات الأمريكية والأوربية . وكأن المسيح لم يولد فى فلسطين وكأن أقدم الكنائس فى العالم لم توجد فى الشرق ، وكأن الناس لا يعرفون تاريخ ميلاد لوثر أو كالفن . ويضرب التقرير مثلاً بارزاً على وقاحة دعاة الصهيونية المسيحية حين يؤكدون أنه لا توجد فى الشرق الأوسط كنيسة «مسيحية حقيقية " وأن المسيحيين العرب " ليسوا مسيحيين بدرجة كافية " . والمقصود بالطبع أن المسيحية الحقة هى الصهيونية ـ المسيحية ومنظماتها الأمريكية ، وأن المسيحيين العرب ليسوا صهاينه .

ولكن الصهيونية المسيحية أكثر صراحة من ذلك ، فهى تؤمن ـ كما يقول التقرير حرفيا ـ بأن إنشاء اسرائيل عام ١٩٤٨ واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة عام ١٩٦٧ ثم ضم القدس ، ما هو إلا إمتثال لنبوة التوراة ومن ثم يصبح من الطبيعى والضرورى معا أن تدعو هذه المنظمات إلى هدم المسجد الأقصى لتحقيق بقية النبوة فى بناء الهيكل .

ويحكى تقرير مجلس كنائس الشرق الأوسط قصة المنظمة الصهيونية التى دعت نفسها بإسم " السفارة " المسيحية الدولية ومقرها القدس . وقد تأسست في سبتمبر (أيلويل) ١٩٨٠ من بضعة أشخاص إستنكروا مبادرة ١٣ دولة إلى رفض الإعتراف بالقدس عاصمة للدولة العبرية . ويرأس هذه المنظمة قسيس هولندى يصف نفسه وزملاءه بأنهم أكثر صهيونية من الإسرائيليين . وتعلن منظمته أن الحدود الإسرائيلية تقع بين النيل والفرات وتبلغ ميزانية المنظمة رسميا مائة مليون دولار، ولكنها واقعيا تري نفسها الإمتداد الشرعى للوكالة اليهودية التي لا يجوز إنهاءها بمجرد قيام الدولة ، وإنما عليها أن تستمر فى هذه المنظمة الجديدة حتى تتحقق كل نبوءات التوراة ، و تتميز " الوكالة " الجديدة بتعدد جنسياتها ومسيحيتها الصهيونية. وفى ضوء هذا الإعتبار تمكنت المنظمة من تجنيد كنائس أمريكية فى شراء السندات الإسرائيلية والتبرع بالدم لقوات الإجتياح الإسرائيلى للبنان عام ١٩٨٢. وليس هناك ما يؤكد أن الدولة اليهودية تدعم المنظمة

الصهيونية المسيحية بأكثر من التأييد المعنوى المطلق . أما التمويل فتقوم به مصادر أخرى فى الولايات المتحدة وأوروبا وجنوب إفريقيا . غير أن الأب إيليا خورى الفلسطينى قد صرح فى مؤتمر صحافى (نوفمبر - تشرين الثانى ١٩٨٤) بأن القيادة الإسرائيلية تعترف بهذه المنظمة وتشجعها بلا حدود .

وقد إنعقد أول مؤتمر باسم « القيادة المسيحية الصهيونية الدولية » بين (٢٧ و ٢٩ أغسطس - آب ١٩٨٥) وشهد المؤتمر ستمائة عضو من ٢٨ بلداً إجتمعوا فى " كازينوبال " فى مدينة بازل السويسرية ، وفي القاعة ذاتها التى شهدت المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧ برئاسة هرتزل ومن ثم فالرمز يحتاج إلى تأويل .

وأورد التقرير الذي أصدره مؤخراً مجلس كنائس الشرق الأوسط مجموعة القرارات التى أصدرها مؤتمر « القيادة المسيحية الصهيونية الدولية» ويمكن إيجازها فى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى تشرح الدعم العاجل والأساسى والدائم للدولة الإسرائيلية ويبدأ هذا الدعم تحت الشعار التوراتى " دعوا شعبى يذهب " بتهجير اليهود من كل مكان إلي " إسرائيل » وبالطبع ، فقد ركزت القرارات حينذاك - ١٩٨٥ - على الإتحاد السوفياتى وإثيوبيا وسورية . وهو العام الذى بدأت فيه البيروسترويكا . وها نحن نلاحظ بعد ست سنوات أن هجرة اليهود السوفيات قيد الإنجاز السريع والمتعاظم ، وأن هجرة الفلاشا تم إنجازها بالفعل . والصورة الثانية للدعم هى الإصرار على القبول الدولى بإسرائيل دون أية قيود عليها . " الإرهاب العربى " المُسمى بالمقاطعة . والصورة الثالثة هى ضرورة الإعتراف العالمى بالقدس عاصمة للدولة العبرية، وذلك بنقل جميع السفارات إليها . أما الصورة الرابعة للدعم فهى الإعتراف العالمى كذلك باليهودية والسامره - أى الضفة الغربية وقطاع غزة - بإعتبارهما من الأراضى الإسرائيلية .

أما المجموعة الثانية من القرارات فهى تخص العرب جميعاً ومن بينهم مصر بصفتهم " أعداء إسرائيل " ، فلا يجوز إمدادهم بالسلاح على أى

نحو . ولا بد من سحب أى مستوى من مستويات الإعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية ورفض التعامل مع أية مؤسسة تابعة لها . وعلى المسيحيين كافةً أن يدافعوا عن إسرائيل وسياستها في مختلف المراحل وبغض النظر عن الأحزاب أو الأشخاص ، لأنه دفاع عن إيمانهم وعقيدتهم ودينهم . وعلى المسيحيين ومؤسساتهم الدينية والمدنية أن يتذكروا العلاقة العضوية في العهد القديم من الكتاب المقدس بين اليهود وأرض الميعاد . وعلى المسيحيين كذلك ألا يكفوا عن الصلاه انتظاراً لقدوم المسيح الثانى ومملكته فى القدس . وعلى المسيحيين أخيراً الإعتراف المستمر بأن الكنيسة قد ساهمت فى اضطهاد اليهود عصوراً عدة ، ولا بد من التكفير العملى عن هذه الخطيئة العظمى .

وتتكون المجموعة الثالثة من قرارات تشجع على تهجير الفلسطينيين وتوطينهم خارج ديارهم الأصلية ، وإنشاء « صندوق استثمار مسيحى دولى» لإنعاش الإقتصاد الإسرائيلى . وقد تأسس هذا الصندوق فعلا فى أمستردام ويديره الهولندى كاريل فان اوردت . Karel Van Oordt برأسمال قدره مائة مليون دولار للصناعات الرفيعة والسياحة إلى " إسرائيل "

* * *

مضى ثلاثون عاما وربما أكثر بين محاولة الخمسينات والستينات لتهويد المسيحية ، وبين ما يقوله هذا التقرير الداخلى لمجلس كنائس الشرق الأوسط .

ولعل الملاحظة الأولى هى أنه لا يجوز لهذا التقرير أن يبقى حبيس الأدراج فى مكاتب الكنائس العربية ، وانما لا بد من نشره كاملا حتى يطلع العرب جميعا مسلمين ومسيحيين على ما يدبر لهم علناً من تزييف للعقائد لأغراض سياسية مباشرة .

والملاحظة الثانية هى أن الكنائس الوطنية فى الماضى القريب هي التى كانت تكتشف الجرائم بحق مواطنيها وتطارد المجرمين بنفسها . أما الان فإنها تكتفى بتقرير مجلسها في الشرق الأوسط . بينما المطلوب أكثر من ذلك

بكثير : تبصير المجتمع الوطنى كله بمخاطر الدعوة الصهيونية التى وصلت في تضليلها إلي أبعد مدى .. إلى معاقل القلب والضمير .

والملاحظة الثالثة هى ضرورة الإتصال والحوار مع الكنائس الكبرى في العالم ويأتى فى مقدمتها الفاتيكان .. فبالرغم من أن التزييف الذى تمارسه الصهيونية المسيحية يضر فى الصميم الشعب العربى الفلسطينى وجوهر القضية العربية ، إلا أنه موجه في الوقت نفسه إلى قلب العقيدة المسيحية أيا كان مركزها . ومن ثم ، فالنضال ضد التحريف الذى بلغ مرحلة التجديف الصهيونى على هذه العقيدة لا يخص المسيحيين العرب وحدهم ، بل جميع المسيحيين على ظهر الأرض .

بل فى الملاحظة الرابعة نقول أن الأمر لا يخص المسيحيين وحدهم هنا أو هناك ، بل يخص العرب والمسلمين جميعاً أينما كانوا . إنها القضية التى بدأت ذات يوم بعيد ، بضم التوراة إلى الإنجيل فى " كتاب مقدس " وتوشك على الإنتهاء بإستبعاد الإنجيل والإبقاء على التوراة كتاباً مقدساً وحيداً . وليس هذا عملاً من أعمال التحايل الأيدولوجى المشين فحسب ، ولكنه عمل فى المقام الأول ، يستهدفون به التوسع العدوانى المسلح على حساب العرب لبناء " إسرائيل الكبرى " وهو الأمر الذى يعنى المزيد من الحروب والدم والإغتصاب : حروب من كل نوع ودماء من كل صنف ، حروب أهلية وأخرى عقائدية وثالثة عرقية ورابعة طائفية ومذهبية ، رايات بلا حصر ، هدف حامليها الوحيد هو إقتلاع العرب من الأرض والوجود .

٤ـ العلمانية الملعونة

(١)

فى أحد برامج التليفزيون المصرى ويدعى « لقاء العلماء» راح إحدهم يربط بين الإسلام وحركة التحرر الوطنى فى مصر المعاصرة فقال أن «وحدة الهلال والصليب » شعار دينى وأن « الدين لله والوطن للجميع » شعار إسلامى ، فالإسلام يقر فى كل نصوصه وأصوله بأن الدين لله وحده ، وهو يفتح أبواب الوطن لجميع المؤمنين مهما اختلفت بهم السبل إلى الإيمان ، وانتهى « العالم » إلى أن هذين الشعارين ـ لثورة ١٩١٩ المصرية لا علاقة لهما بالعلمانية التى يسبغها البعض على قادة هذه الثورة ومشروع هذه الثورة ودستور هذه الثورة . وإستشهد « الأستاذ » بواقعة مشهورة هى إدانة سعد زغلول لكتاب الشيخ على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » .

هل هذا الكلام صحيح ؟

ليس من شك فى أن الهلال والصليب من الرموز الدينية ، ولكن هل نستطيع حقاً أن نطلق عليهما مصطلح الشعار الدينى ؟ وليس من شك أيضا أن الأديان جميعها تقر بأن الدين لله وأن الوطن للجميع ، ولكن هل نستطيع حقاً أن نقرأ هذا التعبير باعتباره مصطلحاً إسلامياً ؟ لو أن ذلك كان صحيحاً لكانت ثورة ١٩١٩ من إنجازات الإسلام السياسى، وهى كما نعلم على نقيض ذلك تماما ، فقد كان حزب الوفد تحت قيادة سعد زغلول ، ومن بعده مصطفى النحاس حزباً علمانياً صريحاً ، كما كانت ثورة ١٩١٩ مشروعا ديموقراطياً ليبرالياً تدخل العلمانية فى صميم طموحاته .

ولكن المشكلة ليست فى ثورة ١٩١٩ ولا فى الوفد ، وإنما فى بعض الذين يتعسفون مع أنفسهم ويرهقون الناس بمحاولاتهم المستمرة للتوفيق بين

الزيت والماء أو بين الماء والنار . لقد كان الإسلام السياسى صريحاً فى القول بأن ما ندعوه « النهضة » بدءاً من عصر محمد على ورفاعه الطهطاوى وخير الدين التونسى وبطرس البستانى وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده وشبلى شميل إلى طه حسين والعقاد وسلامه موسى وفرح أنطون ولطفى السيد حتى توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد مندور ولويس عوض ، ليست هذه النهضة بمختلف تفريعاتها وتنويعاتها وتياراتها إلا تغريباً فى تغريب ، أشبه ما تكون بالثورة المضادة للإسلام ، لأن هؤلاء « النهضويين » جميعاً علمانيون ملاحدة .

هكذا ارتبطت العلمانية فى دعاية الإسلام السياسى بالإلحاد ، وكلاهما إقترن فى هذه الدعاية بالحروب الصليبية فى الماضي والاستعمار الغربى فى التاريخ الحديث والصهيونية و (الشيوعية ؟) فى التاريخ المعاصر .

وانطلاقا من هذا المفهوم الدعائى تحولت العلمانية تحت الضغط الديماغوجى والإكراه الغوغائى إلى مصطلح كريه مرفوض ومدان .

ولكن ما العمل ، وهناك شعبية لبعض الإنتفاضات الثورية العظيمة فى تاريخنا الحديث والمعاصر ، كالثورة العرابية وثورة ١٩١٩ ؟ لابأس فى هذه الحال من تبرئة هذه الإنتفاضات من شبهة العلمانية وتقديم روادها فى إطار الإسلام السياسى ، لعمل جماعات الإرهاب الدينى ترفع الڤيتو عن الإمام محمد عبده وتلميذه سعد زغلول .

أى أن المقصود أساسا بهذا التلفيق هو مواجهة « الجماعات » بشطب العلمانية من القاموس السياسى ونحن نتكلم عن أبطال ثورات يجب أن « نحتفل » بها لا أن نرجمها . وهكذا يمكن الجمع بين الإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا ، ألم يكن هذا أستاذاً لذاك ؟ ويمكن الجمع بين سعد زغلول تلميذ محمد عبده وبين حسن البنا تلميذ رشيد رضا ، وأخيراً بين الوفد والإخوان المسلمين ، هل هذا مستحيل ؟

نعم ، هو مستحيل .

ولذلك ينحاز بعض الإسلام السياسى إلى الأفغانى ضد محمد عبده ، وينحاز بعض الإسلام السياسى إلى حسن البنا ضد سعد زغلول .

ويتوهم الذين يمسكون العصا من الوسط أنه بحذف العلمانية من المعجم السياسى يمكن الجمع بين المتناقضات ، فتصبح وحدة الصليب والهلال شعاراً دينياً ، ويصبح الدين لله والوطن للجميع شعاراً إسلاميا . والحقيقة هى أن ثورة ١٩١٩ إبنة مشروع « النهضة » الوطنية الديموقراطية التى تدخل العلمانية فى صميم طموحاتها ، وكان دستور ١٩٢٣ بكل ماعليه من تحفظات ثمرة هذا الطموح ، وكان الإخوان المسلمون متسقين مع أنفسهم وهم يحاربون هذا الدستور برفقة أحزاب الأقلية ضد حزب الوفد ، ولكن أحزاب الأقلية كانت تحارب الوفد لأسباب اجتماعية وسياسية وليس بسبب العلمانية . لذلك وقعت التصفيات الدموية بين الإخوان وأكبر هذه الأحزاب ، ومن ثم فقد كان الإخوان فى جانب وبقية أحزاب مصر فى جانب آخر ، وقد استطاع الوفد أن يجذب الأقباط إلى صفوفه لأنه كان الأكثر علمانية وديموقراطية ، فالمساواة بين المواطنين أمام القانون كانت البند الأول والدائم فى جدول أعماله ، ولم يكن الوفد ولا غيره ملحداً ، كان الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين وعلى عبد الرازق من الأزهريين المسلمين المؤمنين .

ولم يخطر على بال أحدهم أن العلمانية ترادف الإلحاد ، لم تكن هناك أصلا قضية مطروحة بهذا الإسم ، وانبثقت وحدة المسلمين والاقباط فى مواجهة الإحتلال الأجنبى ، ومن ثم كان شعار الصليب والهلال شعاراً وطنياً يساوى بين المواطنين ، ويوحدهم فى كيان الثورة الوطنية ، لم يكن الهلال رمزاً للإسلام كدين ، بل للمسلمين ، ولم يكن الصليب رمزا للمسيحيه بل للمسحيين ، ولم تكن وحدة الهلال والصليب وحدة دينية ، بل وحدة وطنية : الشعب المصرى . أما أن يكون الدين لله والوطن للجميع فهو المذكرة التفسيرية للشعار الأول ، إنه لا يجعل الدين أساساً للمواطنة ، و يفتح أبواب الوطن للجميع من مختلف الأديان . وهذه هى العلمانية دون زيادة أو نقصان، فهى لم ترادف فى أى زمان أو مكان نفى الإيمان ، ولكنها لا تميز بين المواطنين بسبب الدين ... فإذا كان المقصود من إبتكار العلمانية إنها لفظة قبيحة ، وأن شعارات ثورة ١٩١٩ وغيرها من الإنتفاضات الوطنية والديموقراطية هى شعارات جيدة فى حد ذاتها ، فإننا على استعداد للتنازل عن اللفظ بشرط قبول مضمونه : المساواة الديموقراطية الكاملة بين المواطنين بغض النظر عن الإنتماء الدينى أو الطائفى ، والأمة مصدر السلطات .

هذا ما قالت به الثورة الوطنية المصرية فى مختلف مراحلها العرابية والوفدية والناصرية . ولكن الإســلام السـياسى الذى تناقض مع الوفد والناصرية يرفض المضمون ، و ليس المصطلح . والذين يحاولون التخلى عن المصطلح بقصد المصالحة بين الدولة والإســلام السياسى ، ترفض « الجماعات » سلفا تنازلاتهم هذه ، و يبقى الجمهور العام مبلبلا أمام هذا التلفيق .

والإسلام السياسى لا يترك شيئا للصدفه . وهو لا يفتقر إلى المتحدثين الشرعيين باسمه ، ومن أرقى الوثائق فى إثارة قضية باسم « العلمانية » كتاب الدكتور محمد يحيى « فى الرد على العلمانيين » الذى صدر عن دار الزهراء للإعلام العربى عام ١٩٨٥ لأول مرة ، وهو كتاب يرتفع إلى مستوى الوثيقة لأنه يلم بأطراف الإشكالية إلماما كافياً ، ويقدم وجهة النظر المضادة للعلمانية بلهجة مثقفة هادئة .

وربما كانت مقدمة الكتاب قد وضعت المؤلف منذ البداية فى موقع الشكوى والاتهام على الرغم من تعاظم المد الإسلامى السياسى فى منتصف الثمانينات ، ولكن هناك ثلاثة أسطر جديرة بالإلتفات حين يقول : "فوجىء الكثيرون بالفكرة العلمانية تطل برأسها من منابر حكومية برغم مخالفتها لدستور البلاد وواقع الحال بها ، ومن منابر الأحزاب المعارضة رغم ادعاء هذه التجمعات الظاهر بالتمسك بقيم الإسلام أو الإلتزام بتطبيق شريعته " (ص٩) . وما يلفت الإنتباه فى الأسطر هو التحديد الصحيح "للأمر الواقع " كأنه إطار مرجعى يقاس عليه ، وليس إشكالية تحتاج للمعالجة بالتنقيب عن الجذور ... فالدستور المصرى يؤكد بالفعل أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع ، وفى الوقت نفسه لا يرفض المصادر الوضعيةالمأخوذة عن الغرب ، وأساساً فرنسا ، والأحزاب المصرية ، بما فيها التجمع اليسارى ، وافقت فى إحدى اللحظات على قبول التطبيق الشامل للشريعة . وقد تحالف الوفد فى أحدى اللحظات مع الإخوان المسلمين مما دفع بمحمد أنيس ويوسف إدريس ولويس عوض إلى الإستقالة من الحزب ودفع الأقباط إلى الإبتعاد عنه .

هذه الظواهر التي تبدو حيناً كمتناقضات أو حلولاً وسطية أو برغماتية أو مسايرة للتيار الدينى الجارف أو خوفاً من الإرهاب المسلح أومحاولة للوصول إلى الشارع والبرلمان ، كانت تحتاج من الكاتب – فى البداية – إلى

مـا هو أكـثـر من الدهشـة وأبعـد من الشكوى . الدهشـة تعنى فى أحـسن أحوالها الحيرة أمام التناقض ، والشكوى أو الإتهام يعنى أنه بالقياس إلى التناقض هناك ظلم وقع . والمطلوب من الكاتب أن يخطو بقارئه خطوة أوسع ، خاصة إذا كان هناك ما يستوجب التفصيل والإستشهاد والسياق التاريخى - الاجتماعى للظواهر . فلربما اكتشفنا حقيقة الأمر ، وهى أن الدولة والمجتمع كلاهما ليس علمانياً وليس ثيوقراطياً ، وانما هو شىء هجين ، حينئذ تختلف زاوية الرؤية وأسلوب التناول على السواء .

ما هى العلمانية إذن فى تعريف محمد يحى ؟ هناك ، على طول الكتاب، عدة تعريفات تكمل بعضها بعضاً فى منظومة غايتها إلصاق كل ما هو قبيح بهذا المصطلح مهما تعارضت صفات القبح مع الوقائع .

التعريف الأول يشبه المؤامرة عنوانها التغريب والإستعمار الثقافى ، تهدف "من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتى نواحى الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدى وفكرى تملأه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ورؤاه الحياتية وتشغله عقيدة الغرب نفسها وهى المسيحية ، فلا عجب فى أن تكون العلمانية هى الذراع الأولى للتبشير الصليبى" (ص١٢)

وفى الصفحة ذاتها تعريف آخر هو " اللادينية " وتعريف ثالث "اللإسلامية" وتعريف رابع هو " النفاق والكفر " . وبالرغم من أن المؤلف أستاذ أدب إلا أنه يستطرد « وفى مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما . وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحتة لا تفسح أى مجال لتصور دينى ، ومع هذه المنقولات والتأثيرات ، سرت اللادينية إلى جسد المجتمع تدعمها العادات والممارسات والأساليب المعيشيه الغربية التى عزلت الدين فى الغالب داخل حيز ضيق من الطقوس الكنسية التى تخاطب حيزاً معيناً فى الإنسان يسمى الروح وأحياناً الوجدان »(ص١٣) .

والمشكلة الأولى فى هذه التعريفات التى تتكامل فيما بينها على نحو يثير الكراهية لمصطلح العلمانية ، أن " جذور التعريف " كما يقال فى علم الاجتماع لا تجد الأرض التى تمتد فيها ولا تتكسر ، والمؤلف نفسه يشرح بإسهاب كيف أن العلمانية قد نشأت أصلا فى مواجهة الكنيسة والمسيحية الغربية ، فكيف يمكن أن تكون طريقاً لزرع المسيحية فى بلاد العرب

والمسلمين ؟ وعلينا أن ننسى فى هذه الحال أن المسيحية انتقلت من بلادنا إلى الغرب وليس العكس ، وأن إرساليات التبشير الغربية كانت ومازالت تستهدف شق الكنائس الشرقية ولا علاقة لذلك كله بالعلمانية .

ولا علاقة أيضا للإلحاد بفصل الدين عن الدولة ، فالفلسفات المادية ظهرت فى مناخ وعصر وبيئة بعيدة كلياً عن الفكرة العلمانية التى ظهرت فى زمان ومكان مختلفين ولأغراض سياسية مباشرة هى استرداد السلطة من الكنيسة . وما أبعد هذا الهدف عن الفلسفة . ولكن المؤلف " يندهش " مرة أخرى من " الإيمان " فى الغرب ، ويرهق نفسه بتعداد مظاهره .. بينما كان يستطيع تلمّس هذه الحقيقة البسيطة وهى أن العلمانية لا تعنى الإلحاد ، فالشعب المؤمن نفسه (فى الغرب) هو الذى يدافع عن العلمانية ، ولكن الاعتراف بهذه الحقيقة يقلب إطروحته كلها رأسا على عقب . إنه يريد للعلمانية أن تكون إلحاداً حتى يجد المبرر ـ بين المؤمنين ـ لمهاجمتها ، وليجد الشعار الذى يتيح له أن يرفض مبدأ الأمة مصدر السلطات ، وإقرار المساواة بين المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم ، لذلك يرادف بين العلمانية و " اللادينية " . والأدهى أنه يرادف بينها وبين " اللاإسلامية " . وهو يعلم أن هناك أدياناً عديدة فى العالم تختلف عن الإسلام ، واتباعها مليارات من البشر المتدينين ، فهل هؤلاء علمانيون لمجرد أنهم ليسوا مسلمين ؟ وهل جميعهم كفرة ومنافقين ؟

هنا ينكشف المضْمَرْ فى الخطاب ، وربما فى لا وعى الكاتب نفسه ، وهو أنه مقتنع سلفاً بالتفوق العنصرى على الآخرين ، وبمبدأ اللامساواة بين المواطنين أو الشعوب والأمم ، وبأن عقيدته هى العقيدة الوحيدة الصحيحة ، وأنه مكتف بذاته في المطلق لأنه الألف والياء ، البداية والنهاية .

وبالرغم من أن الكاتب يستخدم مصطلحات غريبة صريحة كالسوسيولوجية والفاشية وغيرهما ، إلا أننا مضطرون للإستفسار عن مدى الجدية في قوله أن التعريب (الذى يراد في العلمانية أيضا) يروج في ظل حماية الإستعمار ؟ وهل تشكلت الأفكار الأساسية للثورة العرابية والتي أوجزها برنامج الحزب الوطني والمسودة الدستورية في حماية الإستعمار أم فى مواجهته ؟ وهل تبلورت نضالات ثورة ١٩١٩ فى الدفاع عن الشعب المصرى أم عن الإحتلال البريطانى ؟

لن نحـاول البـحـث عن جـواب ، لأنه مـضـمـر في خطاب الإسـلام السيـاسي: إن تاريخنا الحديث والمعاصر بأكمله هو تاريخ التبعية للغرب ، ليست التبعية الاقتصادية أوالسياسية وليس الغرب هو الإحتلال العسكري أو المصارف والمصانع الأجنبية ، وإنما التبعية للغرب تعني المسيحية ، وهي نكتة بذيئة ، لأن هؤلاء العلمانيين من رواد النهضة هم أشجع الذين ذادوا عن الإسلام ودافعوا عن المسلمين (من ينسى ردود محمد عبده وقاسم أمين على الكُتَّاب المتعصبين في أوروبا ؟) .

ومع ذلك فإن المؤلف يجرؤ علي مثل هذه العبارات «لا وجود أو نشاط للعلمانية إلا في ظل الكبت والقمع والتدخل الخارجي وضرب الإسلام بلا هوادة حيث تترافق كل هذه الظواهر دون أن تتخلف إحداها كما لو كانت سننا كونية دقيقة "(ص١٨) . وهنا أريد أن أسأل صاحب هذه الكلمات القاطعة : أين أوجه الخلاف في الكبت والقمع بين شاه إيران الراحل ونظام الخميني في إيران ؟ وهل هناك أية علاقة بين إزدهار أو اختفاء العلمانية بما جرى في العهدين من مذابح بشرية ؟ أين كانت العلمانية التي تعني ضمن ما تعنيه المساواة بين البشر أمام القانون في زمن الشاه ؟ وأين كان الإسلام في الإعدامات الفورية والمطاردات الدموية في أيام الخميني ؟ لا فرق ، لأن أعظم المبادىء لا ينفذها الملائكة ، بل البشر ، والبشر مصالح وغايات ووسائل . ولم تكن العلمانية هي سبب خراب إيران - الشاه ، ولم يكن الإسلام هو سبب خراب إيران - الخميني .

والعلمانية ليست نظاماً ولا أيديولوجية ، إنها إحدى وسائل المساواة ، لا يمكن عزلها عن مجمل النظام . الصين بلد علماني وفرنسا دولة علمانية وتركيا بلد علماني وتونس دولة علمانية ولكن ما أبعد كل منها عن الأخرى، كونفوشيوس يختلف عن الكاثوليكية ، وهذه تختلف بين الدول النامية والتابعة، آسيا تختلف عن آسيا الصغرى وكلتاهما يختلفان عن أوروبا وافريقيا . بلد المليار مواطن تختلف عن بلد الخمسة والخمسين مليوناً وكلتاهما يختلفان عن بلد الملايين السبعة . وهكذا إلى بقية الإختلافات التي تنعكس على مفهوم العلمانية في الدول الأربع ، وانعكاسات المفاهيم المتباينة على سلوك المواطنين ووعيهم . وبالتالي فإن العلمانية العربية لو أنها أخذت مكانها الصحيح في منظومة القيم الشعبية والدستورية ، فإنها بكل تأكيد سوف تكتسب مفهوماً مغايراً يتسق مع تاريخ المنطقة وثقافتها .

ولكن محمد يحيى يقول : " واللادينيون المصريون أفراداً أو جماعات قد حددوا موقفهم وموقعهم من شعبهم ودينه ، فهم مع الحكم الأجنبى والإستبدادى المحلى " (ص ١٩) ... فإذا كان المقصود باللادينيين هم العلمانيون ، فإن " الإتهام " يعنى أن كل من تزهو بهم مصر وتتباهى فى تاريخها الحديث والمعاصر من الزعماء السياسيين والأحزاب والعلماء والأدباء والمفكرين والفنانين ليسوا أكثر من « عملاء » للإستعمار .

والمسكوت عنه فى الخطاب هو أننا منذ نهاية الخلافة العثمانية قد دخلنا رحاب « الجاهلية الجديدة » ، وهذه هى النقطة التى ينتقل فيها الإسلام السياسى من الخطاب العلنى إلى التنظيم السرى ، ومن الفكر إلى الإرهاب .

(٢)

ربما كانت ورقة « فى الرد على العلمانيين » لمحمد يحيى هى أكثر أوراق الإسلام السياسى دقة فى تناول المسألة المثارة ، بالرغم من أنه لم يتعرض مباشرة لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية ولم يتناول الحكم الإسلامى المعاصر من السودان إلى ايران . لم يتناول مثلا العلاقة بين الحكم العسكرى والحكم الدينى ، وتجارب النميرى والبشير وضياء الحق فى التوحيد بينهما . لم يتناول أيضا العلاقة المثيرة بين النميرى ونقل اليهود الأثيوبيين إلى « إسرائيل » ولا العلاقة الأكثر إثارة بين ضياء الحق والاميركيين الذين جاروا به ثم طردوه طرداً دمويا . وهكذا لم يتناول محمد يحيى فى ورقته الجادة هذه « التفاصيل » التى تتكون منها فى النهاية بانوراما الإسلام السياسى ولكنها مع ذلك تبقى الورقة الأكثر تعبيراً ودقة فى كشف الموقف السلفى المعاصر فى مصر من المسألة العلمانية .

وهو موقف شديد التناقض ، لأنه يتهم المجتمع والدولة على السواء بالإنصياع المطلق للعلمانيين : منابر الفكر ، برامج التلفزيون ، قنوات العمل السياسى ، الشرعية الدستورية ، إلى غير ذلك من هياكل وقوانين ، إلا أنه فى الوقت نفسه يعترف بما يلى :

* إن الأزهر الشريف والطرق الصوفية وإتحادات طلاب الجامعة ونوادى أعضاء هيئة التدريس ، تقاوم الاتجاه العلمانى وتقدم البديل الإسلامى ، وهذا صحيح . ولكن الباحث ينسى أن هذه المؤسسات هى أجهزة الدولة المصرية ، وليست أجهزة دولة داخل الدولة ، وهى تصلح دليلا على التعددية ونموذجا لليبرالية . وهى ليست مثالا على العلمانية فى جميع الأحوال ، فمصر تتميز بهذا المزج المعقد بين ما يشبه العلمانية وما يشبه الثيوقراطية . ومن ثم ليس من الجائز أن يجزم الكاتب بعلمانية الدولة التى يستشهد هو نفسه بأنها بلد الأزهر والطرق الصوفية ، بل إنها البلد الذى يسمح بسيطرة الإسلام السياسى أحياناً على الجامعات .

* يعترف صاحب الرد على العلمانيين بأن الإسلاميين أعضاء فى البرلمان ، وأنهم قدموا نموذجاً إسلامياً على تناول قضايا الشعب ومشكلات الجماهير . وهو لا يستخلص النتائج ، فقد كان هذا الإستشهاد جديرا بأن يقوده إلى الإعتراف الطبيعى بأن هذه السلطة التشريعية جزء لا يتجزأ من «نظام » وضعى يستلهم الشريعة الإسلامية فى بعض قوانينه ، ولكن دستوره يرى أن الأمة هى مصدر السلطات . والإعتراف الفعلى بهذا النظام عبر الإنضمام أو طلب الإنضمام إلى مختلف هياكله الدستورية ومن بينها البرلمان يتطلب الإقتناع العلنى بالحزبية والتمثيل النيابى والفصل بين السلطات والمساوة بين جميع المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم أمام الدستور والقانون . وهى الأمور التى لا يوافق عليها الإسلام السياسى الذى يرى فى هذا كله دار الكفر والجاهلية الجديدة التى تستحق الهدم والدم لبناء دار الإسلام .

حقيقة الأمر أن الباحث كغيره من سدنة الإسلام السياسى يرى فى عضوية البرلمان أو اتحاد الطلاب أو نادى هيئة التدريس مجرد واجهات تحمى « الاختراق » .أى أنه ليس ثمة إيمان بالديموقراطية ، وانما هو نفاذ مما يرونه « ثغرات » فى نسيجها . ومن خلال هذه الثغرات يمكن التسلل إلى مواقع تيسر لهم فى المستقبل عملية الإستيلاء على الحكم ، إنه إستيلاء تدريجى ينتظر لحظة الحسم التى جربوها فى أسيوط غداة مقتل الرئيس السادات ، حين قتلوا أكثر من مائة ضابط وجندى خلال ساعات استولوا فيها على سلطة المحافظة فعلا .

وقد وصلت « الإنتهازية السياسية » بدعاة السلفية الراديكالية من جانب ، وبعض الأحزاب كالوفد والأحرار والعمل من جانب آخر ، إلى حد التحالف بين الإخوان المسلمين وهذه الأحزاب سواء فى الإنتخابات وبدخول البرلمان أو فى البنية الحزبية ذاتها . الغاية تبرر الواسطة : الميكيافيلية وليس الإسلام . وهى الميكيافيلية التى أسست فى الأصل حزب العمل ، فلولا السادات الذى أمر بعض أعضاء حزبه بالإنضمام إلى المهندس إبراهيم شكرى لما قام الحزب ، ولولا مباركة الحزب لإتفاقيه كامب ديفيد لما قام الحزب ، ولا بأس من تغيير الجلد بعد ذلك من حزب العمل الإشتراكى إلى التحالف الإسلامى ، وليست « الإنتهازية السياسية » أمراً طارئاً ، ولكنها بالنسبة للإسلاميين تعنى ما هو أبعد من مدلولها الأخلاقى أو السياسى ، إنها تعنى إقراراً لا غش فيه بمبدأ الحزبية فى ذاته ، وهو الأمر الذى لم يعترف به حسن البنا قط ولا الهضيبى من بعده ، ولا سيد قطب الذى راح ضحية مبادىء على النقيض تماماً من الحزبية .

ومن هنا فقد كان الأولى بمحمد يحيى من باب الأمانه الفكرية أن يستعرض لنا التجربة البرلمانية للإخوان المسلمين فى سياقها الشامل ، وعما إذا كانت تمثل تراجعاً عن أصول الإخوان السياسية ، أو أنها مجرد لافتة تيسر مهمة « الإختراق » الذى يقود بالضرورة ذات يوم دموى إلى الإرهاب .

والنقطة الثانية التى أشار إليها الباحث مستشهداً بها على حضور البرنامج الإسلامى ، كانت « البنوك غير الربوية » وقد صدر كتيب فى الرد على العلمانيين منذ خمس سنوات فلم يسجل مؤلفه ماجرى لشركات توظيف الأموال . إن كارثة العصر فى مصر كانت على الصعيد الاقتصادى ، هذه الشركات التى سرق أصحابها مدخرات من جميع الطبقات الاجتماعية بلغت مئات الملايين ، أمكن تهريب بعضها إلى خارج البلاد ، وتم تشغيل بعضها الآخر فى تجارة غير مشروعة ، أما البعض الأخر فقد تم إنفاقه على الملذات الشخصية كالمخدرات والزواج والطلاق .

هذه الكارثة الكبرى التى أصابت الاقتصاد القومى فى الصميم تفرعت عنها عشرات الألوف من الكوارث العائلية ، إذ أطاحت بكل ما يملكه بعض

الفقراء وبعض المتوسطين وبعض الأغنياء على السواء . هل يريد محمد يحيى أن ينسب هذه الجرائم للإسلام ؟

وهل كان عليه أن يتنبأ بالمأساة ؟ نعم ، كان عليه قبل أن يطلق على هذه الأوهام المحرمة صفة البرنامج الإسلامى أن يجيب على هذا السؤال البسيط : كيف يمكن فى ظل أى نظام اقتصادى عبقرى أن يحصل الواطن على عشرين وثلاثين فى المائة سنويا من وديعته ؟ كيف يمكن ذلك ؟ لقد إنساق عشرات الألوف من الجهلة والحمقى والطيبين والسذج وراء الوهم المحرم تحت إغراء الطمع فى مرتب ثابت مضمون دون جهد يذكر ودون إنتاج ، وأيضا تحت إغراء الشعارات الدينية التى تبارك هذا المشروع ، وهذا البرنامج سواء نطق بهذه الشعارات أكبر الدعاة كالشيخ الشعراوى أو أشرف على التنظير لها كالسادة المشايخ المعينين بمرتبات كبيرة فى البنوك، أو بشر بها متحمسا ومدللا على أنها البرنامج الإسلامى فى الاقتصاد كمحمد يحيى صاحب هذا الكتاب .

* * *

يقول الباحث : « لنفرض أننا فصلنا الدين أى الإسلام عن الدولة والمجتمع ورددناه ليقبع فى مؤسسة علمية أو خيرية تغلق أبوابها عليه ، فما الذى سيحدث ؟ من سيسيطر على الدولة بأجهزتها الواسعة والقوية والمؤثرة فى كل شؤون الحياة ؟ ، ونحن نتوجه بالسؤال نفسه فى حالة وصول دعاة الإسلام السياسى إلى الحكم ونجيب : إنهم البشر فى الحالين أيا كانت إتجاهاتهم وأفكارهم ومبادئهم ، ونحن نعلم علم اليقين أن أسمى المبادىء قد تعرضت للتلوث على أيدى الطغاة الظالمين منذ بدء الخليقة ، وان المبادىء الرفيعة يتم إهدارها على أيدى الجبابرة من السفاحين . ولذلك فنحن نفرق بين المسيحية وتاريخ المسيحيين وبين الإسلام والتاريخ السياسى للمسلمين وبين بوذا والبوذيين وبين كونفوشيوس وأهل الصين وبين ماركس وستالين .

غير أنه إذا كانت الرأسمالية والاشتراكية من صنع البشر أنفسهم فإن البشر مسؤولون مباشرة عن التقصير والخطايا والجرائم فى التشريع

والتنفيذ ، فى التنظير والتطبيق ، فى الحلم والتحقق جميعاً . النصوص الوضعية غير مقد سة ويقوم على إبتكارها وتحقيقها أناس غير مقدسين ، فالمعادلة هنا متكافئة ، أما النصوص المقدسة فإنها لا تجد ملائكه لتحقيقها على الأرض . قد نجد الدعاة الذين يحولونها إلى قيم معيارية تسكن العقل والضمير . ولكن الذين يطبقونها من البشر ، فإننا نعرف تاريخهم فى كل العصور وفى كل الأديان التى تدعو إلى أرفع المثل وأنبل القيم وأعلى المبادىء .

هذا التاريخ واقع الأمر هو تاريخ البشر من حكام ومحكومين رفعوا رايات الدين والأخلاق عاليا ، ولكنهم ملأوا الأرض والبحر والجو بالدماء ، لماذا نمنح هؤلاء الذين قتلوا الخلفاء والسلاطين والشعراء والفلاسفة والعلماء، وأجاعوا الشعوب وقتلوا الأجناس والقوميات واحرقوا المدن وهدموا المدارس والمستشفيات وذبحوا اللاجئين والأسرى والسبايا وتاجروا فى الرقيق الأبيض والأسود وارتكبوا المحرمات بأنواعها ، لماذا نمنحهم حق الإدعاء بأنهم فعلوا ما فعلوا باسم الأديان والأنبياء والمقدسات ؟ ألسنا بذلك نسىء إلى الدين و نمهد للإرهاب ؟

إن الحاكم الظالم إذا كان قد أتى إلى السلطة باسم الأمة فإن الأمة تملك أن تعزله ، تملك أحزاب المعارضة أن تفضحه وتملك أجهزة الإعلام أن تشتهر به وتملك الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات أن تحاصره وتملك لعبة الديموقراطية أن تخلعه : سواء أكان نيكسون الوضيع فى ووترغييت أو كان ديغول العظيم محرر فرنسا .

فلماذا نزج بالنص المقدس الذى لن يطبقه الملائكة فى خضم المعارك البشرية الملوثه بكل ما هو غير مقدس ؟ وبدلاً من ذلك لا تتحول النصوص إلى قيم عامة مشتركة تؤثر فى الضوابط والمعايير والضمير والسلوك فتفعل فعلها دون لافتات تختفى وراءها الأيدى الملوثة ؟

وإذا كان ما فعله ويفعله البعض هنا وهناك باسم الإسلام لا علاقة له بالإسلام من قريب أو بعيد ، فلماذا ننسب تراثهم فى الظلم وأرصدتهم فى الطغيان إلى الشريعة البريئة من جرائمهم ؟ أليس السودان من النميرى إلى

البشير يصلح نمرذجاً لإدعاء الحكم بالشريعة . فهل أحصيتم الدماء السودانية التى راحت هدرا خلال عشرين عاماً ؟ وهذه إيران التى لا ينكر أحد أن رجال الدين يحمونها ، فإلى أين ؟

لم يسأل محمد يحيى نفسه السؤال مقلوباً ، أى من سيهيمن على اجهزة الدولة « الإسلامية » ؟ إنهم « البشر » الذين يروعون ديار المسلمين فى الوقت الحاضر بالإرهاب . ولو كان الإرهاب " علمانياً " لقال له الناس قف عندك ، فهم مصدر السلطات . ولكنه حين يرتدى شعارات الإسلام فمن ذا الذى سيوقفه ؟ ولا ضرورة لإستذكار الأقوال المأثورة عن المشاهد القديمة لأن آخر ثلاثة خُلفاء راشدين قُتلوا فى مقدمة موكب دموى ما زال مستمرا فى عصرنا .

إننا فى أزمة الخليج وحدها قرأنا الفتوى والفتوى المضادة باسم الإسلام . كذلك كان الأمر فى هزيمة ١٩٦٧ وفى حرب ١٩٧٣ وفى كلٍ حدث صغير أو كبير وطالما أن محمد يحيى يضرب مثلا بالأزهر ، أُذكِّره بأن الشيخ محمود شلتوت حرمٌ الصلح مع إسرائيل . وأن الشيخ عبد الحليم محمود بارك الصلح ، وأن الشيخ سيد طنطاوى المفتى الحالى بارك الفائدة وحرّمها آخرون فكيف يكون اخر الركون - عن قناعة وإيمان - بأن ما يقوله هذا دون ذاك هو الإسلام بعينه ، وأن ما يقوله الآخر هو الفكر أو الحرام البيِّن ؟ وإذا إنقسم المسلمون بين مؤيدين لهذا المفتى أو الإمام ومعارضين ، فهل نقول إنها " الفتنةَ الكبرى " ؟ وأى جانب فيهما حينئذ يكون الإسلام ؟

وكم كنت أود من صاحب الرد على العلمانيين أن يجيبنى لماذا يتحول بعض الأزهريين إلى العلمانية . هل يعتقد مثلا أن الشيخ على عبد الرازق كان ملحدا ، وهل يرى فى خالد محمد خالد زنديقا ؟ لقد درس هذان وغيرهما الإسلام دراسة معمقة ولم يخرجا عنه فى أى وقت ، فهل كان أحدهما عميلا للغرب أو مبشرا سريا بالمسيحية ؟ ولماذا لم يتوقف الباحث عند هذه الظاهرة : وهى أن الملك فؤاد هو الذى تحمس ضد الشيخ على عبد الرازق لأنه كان يبتغى الخلافة ، وأن أحزاب الأقليات الدستورية هى التى تحمست ضد خالد محمد خالد لأنه يقول فى عنوان أحد كتبه " مواطنون لا رعايا " ؟ لماذا لم يربط الباحث بين هذه العلمانية - إن شاء تسميتها كذلك -

وبين الموقف السياسى فى حالة الملك فؤاد ، والموقف الاجتماعى فى الحالة الثانية ؟ ألم يكن فؤاد طاغية معاد للديمقراطية ، ومن ثم فكتاب عبد الرازق لم يكن أكثر من بيان ضد الدكتاتورية ؟ ألم يكن فاروق واسماعيل صدقى ضد الحرية والعدل ، ومن ثم فقد كانت مؤلفات خالد محمد خالد " الدين فى خدمة الشعب " ، " من هنا نبدأ " ، " مواطنون لا رعايا" بيانات ضد الظلم والإرهاب ؟ ألم تكن بيانات إسلامية فى قوامها ونسيجها ورؤاها ؟

ولكن هذه الزاوية فى الرؤية لم تخطر على بال كاتب لأنه لم يقرأ هذه النصوص فى سياقها الاجتماعى ـ التاريخى ، ووقف ربما دون أن يدرى أو يقصد فى صف الطغاة من أمثال فؤاد وفاروق واسماعيل صدقى وزيور ومحمد محمود إلى بقية القائمة .

فى واقع الأمر كان خالد محمد خالد ، الداعية المستقل عن الأحزاب ، جزءا لا يتجزأ من حركة التحرر الوطنى ، و بفضل أمثاله (أمين الخولى ، محمد أحمد خلف الله) كان الإسلام ومازال جزءا لا يتجزأ من الحركة الوطنية ، هذا الإسلام وليس ذاك الإرهاب ، إن أفظع ما نجح فيه بعض السلفيين الراديكاليين إنهم جعلوا الإسلام أحياناً مرادفا للإرهاب ، ليس فى مخيلة الغرب وحده ، بل فى مخيلة بعض المسلمين أنفسهم . وليست هناك «مبادىء » دينية أو غير دينية ترادف الإرهاب ، فالإرهاب يندرج فى باب الوسائل وليس فى باب الغايات . والإسلام كالمسيحية كغيرهما من الديانات جزء لا ينفصل عن منظومة القيم الشائعة فى صفوف « المؤمنين » وهم الأغلبية الساحقة من البشر . هؤلاء المؤمنين لا يحتاجون إلى برنامج للإيمان ، ولكن القيم التى تحكم أفعالهم وردود أفعالهم هى جزء لا يتجزأ من البرنامج القومى أو الإنسانى فى أى مكان .

ولو أن الدين أصبح مجموعة من القيم السارية المفعول ، فإننا لا نستطيع القول بأن هناك دولة أو مجتمعا فى العالم يخلو من الدين ... من خلال الأفراد والجماعات وليس من خلال التشريع والهيئات والمؤسسات ، إن « الضمير » الذى يستهين به البعض ويستهتر به آخرون فيرونه مجرد «منفى» للدين ، هو الذى يسيطر بشكل واع أو غير واع على السلوك البشرى.

والعلمانية حين تحرر الدين من قيود الدولة وتحرر الدولة من قيود رجال الدين ، فإنها تحرص كل الحرص على هذا الضمير أو المعيار الخفى لقياس السلوك . وفى هذه الحال ، فإن الدين لا يحتاج إلى حزب أو هيئة تحكم بواسطته . بل إنه لا يحتاج إلى برنامج يختزله فى بضعة قوانين أو اجراءات، لأن أحداً لا يستطيع أن يجزم بأن الحزب الإشتراكى الفرنسى أو الحزب الشيوعى الإيطالى أو حزب التجمع المصرى لا يعرف « الإيمان » طريقه إلى قلوب أعضائها . المؤمنون بالمسيحية والإسلام والبوذية وغيرها من الأديان هم أعضاء الأحزاب والبرلمانات والحكومات فى كل مكان . وغير المؤمنين يحملون في عقولهم وقلوبهم القيم الإنسانية والحضارية التى شاركت الأديان فى صنعها . إن الفنون التشكيلية والموسيقية والمسرحية التى تعيش عيوننا وآذاننا برفقتها عندما نزور كبرى المعابد وفى الكثير من الشوارع والميادين ، والفلسفات تحمل مساهمة القيم الدينية فى الإبداع الفنى والإنسانى ، وتشكل بعض الأجزاء من ضمائرنا . وبهذه الضمائر نشتغل بالقانون والتعليم والسياسة ، دون أية حواجز بين العلمانية والدين . ولكن التمايز بينهما يقع خارج الضمير إذا تحول الدين إلى مؤسسة بشرية تستهدف بالكهنوت الوصول إلي السلطة ، حينئذ لا يعود الأمر هو الدين أو اللادين ، وإنما يصبح الخلاف بين « الجميع » وبين فريق يدّعى احتكار الدين ... بينما الإسلام لا يعرف الكهنوت والمسيحية لا تعرف التشريع .

لذلك لن يجد محمد يحيى فى رده علي العلمانيين أو لدى الإخوان المسلمين و «الجماعات » أى برنامج إسلامى فى حوزتهم فى أى وقت ، فالحق أنه ليس أمامهم سوى مباشرة العمل السياسى دون إدعاءات دينية أو الإرهاب كأداة وصول إلى الحكم . وليس من طريق ثالث ، أخشى ما أخشاه أن مباركتهم للنميرى والبشير فى السودان وضياء الحق فى باكستان والخمينى فى إيران تعنى أن الإرهاب هو البرنامج الوحيد .

(٣)

كان محمد عماره هو العالم الذى قال فى التليفزيون أن " وحدة الهلال والصليب " شعار دينى ، وأن " الدين لله والوطن للجميع " شعر إسلامى ، وأن كليهما لا علاقة له بالعلمانية . وبدت الأمور لجماهير المشاهدين كما لو أن الشيخ عماره يرفض مصطلح العلمانية من حيث الشكل وليس من حيث المضمون . وهو الأمر الذى ترفضه الجماعات المسماة متطرفة شكلا ومضموناً. والأرجح أن هذه " الجماعات " هى الأكثر اتساقاً مع نفسها ، لأن المصطلح بحد ذاته شكل ومضمون وسياق تاريخى ، اجتماعى، ثقافى يمكن تكييفه محلياً وإكسابه خصوصية الزمان والمكان ـ بالتعديل والحذف والإضافة ـ ولكنه بعد التكييف والتخصيص ، إما أن يتم قبوله بمختلف المعانى وظلالها ، وإما أن يُرفض على كافة المستويات .

ولكن محمد عمارة أراد أن يمسك العصا من الوسط فقال إن الهلال والصليب من الرموز الدينية ، ولم يكمل أنها من الرموز الدينية للوحدة الوطنية والمساواة التى ترفض التمييز بين المواطنين بسبب الدين . وقال أن الدين لله والوطن للجميع من المقولات الإسلامية ولم يقل أنه شعار الحركة الوطنية المصرية فى ثورة ١٩١٩ التى رفضت الربط بين حق المواطنة والدين . وهذه كلها محتويات علمانية لدستور ١٩٢٣ بإجماع التيارات الحزبية والسياسية التى شاركت فى صياغته . وما أبعد هذا الإجماع عن الإسلام السياسى الذى رفض الدستور والحزبية من حيث المبدأ .

غير أن الشيخ عماره أراد أن يوفق بين " الرأسين فى الحلال " كما يصف القول الشعبى عمل الذين يقومون برعاية علاقة بين اثنين تنتهى بالزواج . وهو زواج باطل فى عرف الجميع ، فالإسلاميون السياسيون الذين يرون فى الإمام محمد عبده " جذر البلاء" يرون فى تلميذه سعد زغلول ومن بعده مصطفى النحاس ، وبالتالى طه حسين : المصادر الأساسية للتغريب والعدوان على الإسلام . والعلمانيون يرون فى هذا التوفيق تلفيقاً يشوه العلمانية والإسلام جميعا .

إلا أن هذه الوسطية الميكانيكية تسم محاولات محمد عمارة منذ البداية بسمات الشك في مبدئية هذه المحاولات .

وبالرغم من أن هناك من يميل إلى تصنيف محمد عماره في خانة اليساريين الذين اعتنقوا " الإسلام السياسى " خلال العقد الأخير كعادل حسين وطارق البشرى فى مصر ، غير أن الرجل يختلف عنهما اختلافاً جذرياً بسبب تخصصه العلمى فى العلوم الإسلامية حين كان مناضلاً شيوعيا . ومن ثم فهو يملك القاعدة الثقافية الصلبة ، عندما تحول عن الشيوعية منذ نهاية الستينات . لم يرتبط هذا التحول فى بدايته بأية "مسايرة " للمدّ الإسلامى السياسى ، بل أن محمد عماره راح يبذل جهده فى نشر وتوثيق أعمال عصر النهضة لرفاعه الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغانى وقاسم أمين . وتوغل فى إحياء الأعمال المؤثرة فنشر فى بيروت ما لم يستطع نشره فى القاهرة : كتاب " الإسلام وأصول الحكم " للشيخ على عبد الرازق . وهذه كلها أعمال ملعونة عند الجماعات المسماة إسلامية ولكن ظهورها بمقدمات وشروح محمد عمارة كان بحد ذاته إنجازاً ديموقراطيا وعلمانيا أيضا . كانت القلة القليلة من صفوة المتخصصين هى التى تملك نسخة من إحد مؤلفات الطهطاوى أو قاسم أمين . وجاء عماره فى السبعينيات وبعث هذا التراث النهضوى العظيم إلى الوجود . وتؤكد الطبعات المتتالية التى يعترف بها الناشر والتى لا يعترف بها المزورون ، إن هذه الأعمال وجدت إقبالاً شديداً من جانب القراء ، مما يرجح أن " الإسلام السياسى " لم يكن فى أى وقت سيد الساحة الثقافية .

ولكنه فى العقدين الأخيرين بدا كأنه سيد الساحة السياسية سواء بإنقلابه الأكبر فى إيران أو فى إرهابه المسلح على طول الوطن العربى وعرضه أو فى الغياب المنظم للبدائل الديموقراطية أو فى الأزمات الحادة التى عانتها وتعانيها الليبرالية والاشتراكية أو فى هشاشة النظام العربى المعاصر بمختلف تنويعاته .

كان الإسلام السياسى ومازال يمارس ضغوطا مكثفة على المثقف العربى المعاصر وهى ضغوط على المجتمع العربى نفسه ، أكبر كثيراً بما لا يقاس من الحجم الطبيعى لهذه الجماعات فى الشارع الشعبى والشارع الثقافى على السواء .

وهكذا تابعت التحولات فى مسيرة محمد عماره خطواتها من الماركسية إلى العقلانية الليبرالية إلى ما يشبه الإسلام السياسى .

أقول " ما يشبه " لأن المحطة الأخيرة فى فكر محمد عماره ليست من نوع " الفريضة الغائبة " البيان الأول لجماعة الجهاد ، ولا من نوع "التوسمات" البيان الأول لجماعة التكفير والهجرة ، بل وليست من نوع "معالم على الطريق" البيان الأول لسيد قطب حول الجاهلية الجديدة . فليس محمد عماره من دعاة التكفير والعنف ، ولكنه من دعاة "الإسلام دين ودولة" أو دين ودنيا أو دين وسياسة .

وهو فى طريقه إلى هذه المحطة لا يريد أن يستبعد التراث العقلانى ، وقد كانت أطروحته لنيل الدكتوراه عن المعتزله لا يستبعد العقلانية الموروثة من أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، ولا العقلانية القادمة من نهضة القرن التاسع عشر وثورات الوطنية المصرية فى القرن العشرين . وهو حين " لا يستبعد " فإنه يفعل ذلك فى إطار شكلي نظري مجرد يناسب الظروف السياسية لسلطة الدولة ، والظروف السياسية للقوى السائدة فى النظام العربى المعاصر . وليس مما يخلو من المغزى أنه يخاطب الناس كالشيخ الشعرواى من أكثر منابر الدولة رواجاً ، وهو التليفزيون . وأيضاً مثل الشعراوى يخاطب العرب من بعض الصحافة العربية خارج مصر . ولكن يبقى الفرق بين الإثنين هائلا : فالشعراوى زعيم يتحدث إلى الشعب ، وعمارة كاتب ومحاضر يخاطب الصفوة .

هذه العناصر هى التى حددت ماهية خطاب عماره فى إطار إنه أحد الذين يستعان بهم ويعتمد عليهم ، لمواجهة النشاط السياسى للإرهاب باسم الدين . إنه خطاب مزدوج : يتوجه إلى الإرهابيين وأنصارهم قائلاً إن الإسلام شىء والإرهاب شى آخر ، ويتوجه إلى جميع المواطنين قائلاً إن الدولة والمجتمع إسلاميان فى الجوهر ، وإن النظام العربى المعاصر إسلامى كذلك.

ومن هنا كان خطاب محمد عماره برهانياً ، فهو منشغل غاية الإنشغال بالدفاع عن وإثبات أن ... لذلك اهتم اهتماما كبيراً بصياغة القضية وتحديد حيثياتها.

وكتابُه " الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية " (الشرق ١٩٨٨) نموذج واضح لهذه الحكمة التى يعقدها لاتهام العلمانية والدفاع عن الإسلام ، بالرغم من أن أحداً لم يرفع دعوى موضوعية تقول بأن ثمة خصومة بين الطرفين . والأكثر من ذلك أهمية أن المؤلف نفسه يؤكد فى مبدأ الأمر أن لا تناقض بين العلمانية والإسلام . وهو لا يقول ذلك صراحة أو مباشرة ، وانما يؤكد أن ما تنادى به العلمانية سبق للإسلام أن نادى به ، وبالتالى ، فأين الخصومة ؟

فى البداية يفترض الكاتب أربعة مقومات للعلمانية ، نراها تتفق كليا مع الإسلام : أولها أن العلمانية تعلى من مقام « المصلحة» فالمجتمع العلمانى كما نقل عن أحد معاجم علم الاجتماع « تتميز قيمُه بالنفعية » . وفى هذه النقطة يقول عماره حرفياً «إن الإسلام هو الذى يُقومٍ فى شؤون المجتمع المصلحة على النص ... إذ القاعدة الإسلامية الشهيرة تقول : ماراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » (ص ١٧٠) .

والمشابهة الثانية هى أن المجتمع العلمانى كما يصفه المعجم المذكور « يساند التغيير ويدعو إلى التجديد ويدعمه» .ويعلق عماره « أن إيمان الإسلام بقانون التطور وفى كل الميادين ليس له حدود » . ويشهد لذلك بحديث للرسول عليه السلام قال فيه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها » (رواه أبو داود) . ويستشهد أيضا بقول عمر ابن الخطاب « لا تقفوا بتعليم أولادكم عند علومكم ، فإنهم قد خُلِقُوا لزمان غير زمانكم » (ص١٧١) .

والمشابهة الثالثة هى أن المجتمع العلماني – حسب المعجم فى علم الاجتماع – متميز «بفقدانه بما هو خارق للطبيعة» . ويقول الكاتب حرفياً إنه باستثناء معجزة الكتاب الكريم ليس هناك سوى «العقل الذى جعله الله مناطا للتكيف ... فالعقل هو الحاكم حتى فى إطار النصوص « ذلك أن القرآن (هو) خارق الطبيعة الإسلامى الوحيد » (ص ١٧١) .

والمشابهة الرابعة أن المجتمع العلمانى فى مصطلح المعجم المذكور « يتميز بعدم اهتمامه بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية والإتجاه المحافظ » . والإسلام أيضاً – فى كلمات عماره « يميز بين القيم المعوقة للتطور والتقدم وبين التى تلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً فى حياة الأمة والمجتمع » (ص١٧١) .

وبالرغم من أننى أتحفظ كثيراً على توصيف المجتمع العلمانى نقلا عن أحد المعاجم ، وأتحفظ أكثر على ما يقيمه الكاتب من ترادف بين مصطلح العلمانية ومصطلح المجتمع العلمانى كأنهما شىء واحد ، إلا أن هذا التحفظ يتضاءل أمام هذه النتيجة الخاطئة التى ينتهى إليها : « إن لا مكان للعلمانية مع الإسلام ولا حاجة بالمسلمين إليها إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام » (ص ١٧٢) .

كيف يقود التطابق إلى التناقض ، والإتفاق إلى الخصومة ؟ إذا كان المؤلف يقر بمطابقة المواصفات العلمانية للمواصفات الإسلامية فكيف تصبح العلمانية فجأة عدوا يجب إتقاء شره ؟ هل يفكر الباحث فى شىء ويقول عكسه ؟ هل هناك « إضمار » بأن العلمانية مصطلح سىء السمعة فى أوساط الإسلام السياسى ، فلايجوز استخدامه ؟ أم أن هناك « إضماراً » آخر بأن المصطلح الغربى أيا كان هو مصطلح مرفوض ، مما يعنى رفضا للغرب أصلا مهما ردد الكاتب أن الإسلام منفتح على كل الحضارات . وهى مقولة صحيحة ، فالإسلام فى النص والتاريخ هو حوار مع الحضارات السابقة عليه والتالية له . وليس الرفض للغرب الذى لم يظهر فى أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية إلا انعكاساً سلبياً للتوقف عن العطاء الحضارى والإحتماء بالماضى والإنكفاء على النفس فى مواجهة الحاضر والمستقبل .

وكيف يمكن أن يتطابق (وليس يتشابه كما تعمدت استخدام اللفظ المخفف) المجتمع العلمانى والإسلام ، إذا كانت العلمانية نباتاً غربياً يعيش فى بيت من الزجاج الأوروبى ويموت فى المجتمع الإسلامى الذى يختلف عنه ؟

وكما أنه ليس صحيحا أن كل ما هو يكتسب الصفة العالمية أو الإنسانية بالضرورة ، فإنه ليس صحيحاً بالقدر نفسه أن كل ما هو غربى لا يجوز نقله أو تعميمه أو محاورته أو التفاعل معه . والحقيقة الدامغة أن الأساتذة العلماء وغير العلماء من المسلمين يعيشون فى حياتهم اليومية وحياتهم العلمية وحياتهم المدنية وفى فكرهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم الكثير من المصطلحات والقيم والمعايير الغربية . ولا إحد يستطيع أن يتهم

اليابانى أو الصينى أو الإفريقى بانعدام الأصالة ، ومع ذلك فهم لا يشكون من أية ازدواجية بين التراث الوطنى والقومى والتراث الغربى . وأضيف أن أكثر المصطلحات فى عالمنا المعاصر ، سواء فى الإطار المعرفى أو فى السلوك العملى لم تعد لها جنسية لعدة أسباب : التفرع الدقيق للمنظومات المعرفية واشتراك ملايين العلماء من مختلف الجنسيات فى جميع القارات فى اكتشاف وصياغة المصطلحات الجديدة ، وثورة المعلومات والاتصال على مستوى الكرة الأرضية . لذلك كان من المستحيل وصف الحضارة الإنسانية الحديثة بأنها الحضارة الغربية ، فهناك إضافة غربية لا غش فيها من عصر النهضة إلى عصر الفضاء ، ولكن هناك مشاركة قديمة وجديدة من حضارات الإنسانية تجعلنا شركاء أصيلون فى بناء الحضارة الحديثة . وليس من استيراد وتصدير فى مجال الحضارة ، بل تفاعل خلاق بين انجازات الشعوب . اما الاستراتيجيات الثقافية الكبرى لفرض الهيمنة والتبعية ، فإن أسبابها الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ التاريخية ، ونتائجها السياسية ترتبط بطبيعة العلاقة بين النظام السياسى المحلى ، والمراكز الاستراتيجية فى الغرب . ولا علاقة فى هذه الحال فى ترسيخ التبعية أو فى العكس بتكريس الاستقلال . لم يكن النميرى أو ضياء الحق من قادة الإستقلال بالرغم من إدعائهما الإسلام . ولم يكن بورقية مؤسس تونس الجديدة بعد استقلال ١٩٥٦ بعيدا عن التبعية ، ولم تكن العلمانية هى السبب.

ويعترف محمد عماره بأن " الواقع التاريخى الإسلامى " قد تحول فيه بعض من " علماء " الدين إلى " رجال دين " كما كان الوضع فى أوروبا الوسيطة " وزعموا لأنفسهم سلطانا فى التحليل والتحريم واحتكروا لآرائهم صلاحيات الرأى الوحيد ، ومن ثم الرسمى ، للإسلام " (ص ١٧٣) . وهو يكشف عورات العصر المملوكى التركي والخلافة العثمانية كشفا يفضى بنا إلى هذه الحقيقة البسيطة : وهى أن الذى يلتزم به الحكام والأنظمة ليس هو النص المقدس ، بل النص الاجتماعى والسياسى ، أى المصالح التي يعبر عنها هؤلاء الحكام . لذلك فالتفرقة التى يقيمها عماره وغيره بين الشريعة والفقه صحيحة بحد ذاتها ، ولكنها فى الواقع تتحول إلى نظام بشرى يوجز شهوات البشر وصراعاتهم فى الحياة الدنيا . لذلك كانت العلمانية وحدها

هى القادرة على الحيلولة دون تكرار التاريخ الدموى للمسلمين ودون تكرار العصر المملوكى التركى ودون تكرار الخلافة العثمانية . وكلها لم تدَّع «حقاً الهياً» فى السلطة ، ولكنها مارست الخطايا التاريخية والجرائم الكبرى، باسم الدين والنصوص المقدسة . وليس فى التاريخ تجريدات بل وقائع إنسانية تنبض بالذل والعار أو المجد والفخار . ولحظات المجد للحضارة الإسلامية هى لحظات العقلانية والحرية والمنظور التاريخى الذى لم يتناقض فيه المجتمع الإسلامى مع العلمانية . أما اللحظات الأطول من التدهور والإنحطاط ، فقد كانت وما تزال لحظات الخصومة المزيفة بين الدين والعلمانية أو بين المتدينين والعلمانية التى تحمى جماهير المؤمنين وغير المؤمنين من القمع والتسلط والإستغلال باسم الدين . إن تعرية الحاكم أو النظام من أية أقنعة «مقدسة » تفسح المجال للمواجهة المباشرة بين هذا الحاكم أو النظام ، والأمة . لا تحوِّل الدين إلى وسيط أو حاجز يحمى الحكام والأنظمة . لذلك نقول بضرورة تحرير الدين من قيود الدولة ، وتحرير الدولة من حكم رجال الدين ، خفياً كان أو ظاهراً .

أما محمد عماره الذى يصوغ فكره بين حجرى الرحى : الدولة والإسلام السياسى ، فإنه يلجأ إلى «الوسط الذهبى » فيقول بالتمييز – وليس الفصل – بين الدين والدولة ، ليس من وحدة اندماجية ولا من فصل « فهو (الدين) لا يضع النظم و لا النظريات ولا القوانين » و انما وضع « الفلسفة والمثل والمعايير والمقاصد والغايات » وهكذا « فهو قد جعل الشورى فلسفة للنظام السياسى دون أن يضع نظاما سياسياً ، وجعل ملكية رقبة المال والثروة لله ... وتلك هى فلسفة نظامه المالى ..كما جعل المصلحة ونفى الضرورة والضرار المعيار الذى يحكم أطر النظم والقوانين والنظريات» (ص١٧٤) .

ولذلك ، فإن الحاكم كما يقول عمارة « نائب عن الأمة ووكيل لها فيما تفوضه من سلطات ، ولها عليه الرقابة والحساب والعزل عند الإخلال بشروط التفويض " . وهو – أى الحاكم – « ينفذ القانون (وهو الفقه من اجتهاد البشر وليس الشريعة) فى إطار كليات الدين ومثله العليا ووصاياه العامة ، أى أن الأمة هنا هى مصدر السلطات » (ص ١٧٧) . ومن ثم « فللدين مدخل فى الدولة ، لكنه لا يرقى إلى مستوى الوحدة كما أن

علاقتهما لا تنزل إلى مستوى الفصل بينهما ، وانما هو التمييز بين الدين والدولة .. فالتميز هو المصطلح الأدق للتعبير عن نوع هذه العلاقة بينهما » (ص١٧٧) . وهكذا يرفض الرجل ما يقال عن " فصل " بين الدين والدولة ، وما قيل عن الحق الإلهى " فى السلطة .

هذا الاجتهاد قد لا يصب فى خانة الإسلام السياسى تماما ، إذ أنه يعترف سلفا بأن الأمة مصدر السلطات ، وبالتالى فهو يرفض مبدأ الحاكمية. وهو يترك النظام السياسى لخبرة البشر حسب الحديث الشريف " انتم أعلم بأمور دنياكم " (رواه مسلم وابن ماجه وابن حنبل) وبالتالى فهو يرفض التكفير . ويرفض توصيف الدولة والمجتمع بالجاهلية ، وبالتالى فإنه يرفض العنف . وهذا هو الحد الأقصى فى مواجهة " الجماعات " المسماة إسلامية أو متطرفة . ولكنها مواجهة من خندق الدولة والنظام العربى المعاصر الذى " ينتفع " من الغرب بالتكنولوجيا ، وينتسب علناً إلى التراث الدينى ، ويدرج العلمانية ضمن المواد المحظور استيرادها من الغرب . ولا بأس من القول بأننا لا نحتاج إليها وأن الإسلام لا يتناقض معها فى وقت واحد .

رحم الله السادات ، فقد كان أول من رفع شعار " العلم والايمان " دون أن يتهمه أحد بأن العلم من الواردات الغربية ، وكان الوحيد الذى قال هذه الجملة الفريدة : " الإسلام دين ودولة ماقلناش حاجة ، ولكن لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة " .

ويومها لم يجرؤ أحد على الضحك .

٥ـ ثقافة الوحدة الوطنية

(١)

ليست «الوحدة الوطنية» مناسبة بين المناسبات يتبرع لها بعض الكُتّاب والسياسيين ببعض الكلمات الحماسية الجميلة ، ولا هى «موضوع» من الموضوعات التى يتوفر عليها المفكرون والخبراء من حين لآخر ، وإنما الوحدة الوطنية جزء لا يتجزأ من الهوية القومية ، أكبر من كل المناسبات وأعمق من كافة الموضوعات وأبقى من أى حماس . إن الوحدة توصيف لشكل الوطنية ومحتواها ، فهى ليست وحدة دينية أو مذهبية ، وإنما هى وحدة الوطن والمواطنة . ومن ثم فإنها تخص مختلف عمليات الإنتماء الوطنى

أقول «عمليات الإنتماء» لأن الإنتماء ليس مجرد الميلاد على أرض ما أو التجنس بجنسية أهلها ، وإنما هو ارتباط الفرد أو الجماعة ارتباطاً واعيا وغير واع بمصير هذه الأرض وأهلها . وهذا النوع من الإنتماء ندعوه بالإنتماء الوطنى تميزاً له عن الإنتماءات الفرعية والثانوية والعابرة كالإنتماء المهنى أو الإنتماء التعليمى أو الإنتماء الجغرافى (إلى المحافظة أو المدينة أو القرية) . كذلك يتميز الإنتماء الوطنى عن الانتماءات الروحية والعرقية كالإنتماء الطائفى أو السلالى ، الوافد أو «الأصيل» ، مع ملاحظة أن «الأصالة» العنصرية من الأوهام الشائعة ، فليس من دماء نقية فى أى مكان فى العالم .

هذا الإنتماء الوطنى ليس من الثوابت الميتافيزيقية غير القابلة للتغيير أو الحركة ، وليس أيضاً من المتغيرات التى يصيبها التحول من مرحلة إلى أخرى . وإنما هو «حالة» تتسم بالثبات النسبى ودرجة عالية من التماسك ، حسب الشروط الموضوعية والذاتية التى تحيط بالأفراد والجماعات التى يتكون منها المواطنون على أرض ما ، وكذلك حسب الشروط التى تحيط بالوطن الذى يتكون من هؤلاء المواطنين وأسلوب حياتهم والغايات التى يتفقون على تحقيقها .

هكذا يمكن لوطن مثل الولايات المتحدة الأمريكية أن يتكون من «المهاجرين» القادمين من مختلف أنحاء العالم ، من لغات وأعراق وثقافات متباينة ، ويمكن أيضا لوطن مثل لبنان أن يتمزق بين المذاهب والطوائف المستقرة فى «المكان» منذ مئات السنين .

ليس من قدر مقدور يجعل الوطن ثابتاً ، والمواطنة من البديهيات ، يتدخل التاريخ أحيانا فيصبح «العربى» لبعض الوقت مواطنا عثمانيا ، ويمسى المواطن فى كاليدونيا الجديدة ـ على مبعدة ٢٤ ساعة طيران من باريس ـ مواطناً فرنسياً ، هذه التداخلات والمداخلات الإستعمارية والدولية والاقليمية، بالإضافة إلى الحركة الداخلية فى بلد ما لخريطته الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية ، هى التى تتفاعل مع بعضها البعض على نحو غاية فى التعقيد ، فتتسع أرض الوطن أو تضيق ، وتتأكد المواطنة أو تتلاشى بالإختيار والإضطرار . ومعنى ذلك أن ما نسميه «الوحدة الوطنية» هو نقطة الإلتقاء بين الوطن والمواطنة .

وهى نقطة تشارك فى صياغتها الإرادة البشرية لسكان الأرض المعنية جنباً إلى جنب مع «القواسم المشتركة» لهؤلاء السكان كالتاريخ والجغرافيا وأسلوب الحياة والغايات .

وليست هناك فى التاريخ أو فى الجغرافيا كتلة بشرية متحدة المصالح والنوازع والغايات . لذلك كانت «الوحدة الوطنية» حالة جذرية تمس الحد الأدنى والحد الأقصى من نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة : أما الحد الأدنى فهو وحدة المصير التى تعنى الحفاظ على رقعة الأرض من أى غزو أجنبى واستقلال الإرادة الوطنية فى إدارة شئونها ، وأما الحد الأقصى فهو التماسك الاجتماعى الذى يكفل استمرار هذه الرقعة من الأرض موحدة الجغرافيا والحكم ، أما الحدود الوسطى للوحدة الوطنية والتى تتعلق بالقوام السياسى ، فإنها متروكة غالباً للتعددية الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ الثقافية ، ذلك أن «الوحدة الوطنية» بحديها الأدنى والأقصى لا تغلق الباب فى وجه التباينات الطبقية والإيديولوجية فضلا عن التنوع الدينى أو المذهبى .

* * *

هذه إذن الوحدة الوطنية و ليست مناسبة بين المناسبات ولا موضوعا من الموضوعات ، فهى لا تحتاج إلى «الدعوة» لها كأنها سلعة فكرية أو سياسية من السلع المعروضة على أرصفة الطرقات .

إنها جزء لا يتجزأ من هويتنا القومية فى شكلها ومحتواها .

لذلك يجب التأنى فى تشخيص ما جرى من مجموعات سياسية محدودة تتستر بالدين ، وما إذا كان الأمر يتصل حقا بالوحدة الوطنية ، كما يجب التأنى - تبعا لذلك - فى مقترحات الصلاح وأسلوب تناول المشكلة المطروحة .

إن المعنى الشائع للوحدة الوطنية هو علاقة التآلف والأخوة بين مسلمى الوطن ومسيحييه . وفى ضوء هذا التعريف رأى البعض أن «الخيانة العظمى» هى التوصيف القانونى لمن يدعو أو يحرض أو يعمل على تمزيق هذه العلاقة . وبالتالى فالحكم بالإعدام يجب أن يكون رادعا لمن تسول له نفسه الإشتراك أو التواطؤ فى تدبير أو تمرير هذه الجريمة .

ورأى البعض الآخر أن نقصان التربية الدينية هو السبب ، و من ثم فلا بد من زيادة الجرعة الدينية فى الإعلام والتعليم .

وليس من شك فى أن العلاقة بين أصحاب الأديان المختلفة من أوجه الوحدة الوطنية ، ولكنها كما سبق أن أشرت أحد العناصر وليست العنصر الوحيد . وهى عنصر يتشكل ويفعل فعله فى إطار أعم ، هو علاقة الأفراد والجماعات فى هذا الوطن بمبدأ المواطنة من حيث الإرتباط بمصير أرضنا ومن عليها . من حيث درجة التماسك الاجتماعى بين أهلها وأسلوب حياتهم وغاياتهم المشتركة .

فى هذا الإطار تختلف راوية النظر إلى الأحداث المسماة خطأ طائفية . فلا يصبح العنف الدموى كالحكم بالإعدام علاجاً للظاهرة ، ولا يصبح العنف «الثقافى» كزيادة الحيز الدينى فى الإعلام والتعليم هو الصواب .

وإنما يصبح السؤال الأول هو : هل هناك ما يمس الوحدة الوطنية فى المجتمع المصرى الراهن ؟ هل هناك اختلاف بين المكونات الأساسية لهذا

المجتمع والمتغيرات الحثيثة خارجه وداخله ؟ وهل يمكن لهذا الإختلاف أن يهز الوحدة الوطنية أو يؤثر فيها ، وفى أى اتجاه ؟

والجواب أن الحد الأدنى للوحدة الوطنية متوفر بارتباط عميق بين خيوط النسيج الشعبى المصرى على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وطبقاتهم الاجتماعية وبين مصير أرض مصر واستقلالها . هذا الحد يشكل القاعدة الصلبة لنقطة الإلتقاء بين الوطن والمواطنة . ومهما تعصب مسلم أو مسيحى لدينه ومهما عانى الفقير من ويلات ، ومهما كان الجد السابع تركياً أو يونانياً أو غربياً أو رومانياً ، ومهما هاجر الأب أو الأخ أو الابن أو الحفيد إلى أوروبا أو الولايات المتحدة أو كندا أو استراليا ، فإن ارتباط المصريين بأرض مصر وحفاظهم المستمر والمستميت على استقلالها يوفر الحد الأدنى لنقطة الإلتقاء بين الوطن والمواطنة . هذا الحد الذى يشكل قاعدة الوحدة الوطنية كحالة جذرية وجزء لا يتجزأ من الهوية القومية .

هذا الحد شاركت فى صياغته عوامل تاريخية وعناصر من الجغرافيا السياسية لا سبيل لفرد أو جماعة ، مهما بلغ وزنه أو وزنها فى السلطة أو فى المجتمع ، أن يعيد ترتيبها أو تشكيلها .

والعامل التاريخى الأول هو استمرارية الوحدة السياسية لأرض مصر آلاف السنين ، بالرغم من الإحتلالات والغزوات المتعاقبة .

والعامل التاريخى الثانى هو أن مصر كانت دوما متعددة الأديان والمذاهب سواء فى عصر الفراعنة أو فى عصر اليونان والرومان أو فى العصر القبطى أو فى العصور الإسلامية المختلفة . وكانت مصر فى هذه العهود جميعاً متعددة الأصول العرقية التى انصهرت وغذت المواطنة المصرية.

والعامل التاريخى الثالث هو أنه لم تحاول مجموعة لغوية أو سلالية ـ بإستثناء الحكام الغزاة ـ أن تنعزل عن المجرى الرئيسى للشعب المصرى فى العادات والتقاليد والقيم ، مما جعل من مصر مجتمعاً للتراكم الثقافى ، ومجتمعاً طبقياً بلا نتوءات فاصلة .

أما الجغرافيا السياسية فإن أشهر عناصرها معروف للجميع ، وهو أن النيل قد فرض الحكم المركزى على واديه المنبسط . والحكم المركزى هو الذى أقام سلطة الدولة والمدينة المبكرة .

هذه العوامل وغيرها شاركت دوما فى تكوين القاعدة الصلبة للوحدة الوطنية وهو الحد الأدنى لنقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، لا سبيل لفرد أو جماعة مهما كانت أن تغيره .

ولكن يبقى الحد الأقصى الذى أدعوه بالتماسك الاجتماعى الذى يكفل داخل الوطن ـ أرضا موحدة وحكماً واحداً ، ومن دونه تتعرض الوحدة الوطنية للعواصف .

(٢)

«تخلخل البناء الأخلاقى وتهاوت القيم وفاض الفساد حتى تجاوز حدود الحياء والحذر» .. بهذه الكلمات القليلة فى «وجهة نظر» نجيب محفوظ (الأهرام ١٩٩٠/٤/٢٦) نستطيع القول بأن التماسك الاجتماعى فى بلادنا يتعرض للخطر منذ عقدين من الزمن . . ولما كان التماسك الاجتماعى هو الحد الأقصى المطلوب تحقيقه لاستكمال نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، فمعنى ذلك أنه بالرغم من توفر الحد الأدنى ـ القاعدة التاريخية والجغرافيا السياسية ـ فإن الوحدة الوطنية تتأثر دون شك بكل ما يصيب التماسك الاجتماعى .

وليس هناك بناء اجتماعى متماسك بشكل مطلق ، إلا فى حالة المجتمعات العسكرية والفاشية والكهنوتية . وحتى فى هذه المجتمعات فإن تماسكها فى الأغلب خارجي ومصطنع ، وفى أحيان كثيرة يؤول إلى الانهيار طال الأمد أم قصر .

لذلك ، ليس من المقصود بالتماسك الاجتماعى هذا النوع العسكرى أو الكهنوتى من المجتمعات . وإنما المقصود هو هذا الإنسجام فى الحركة الاجتماعية حيث تقوم المؤسسات العامة والخاصة بتوزيع الطاقات والقوى والمصالح المتعارضة على قنوات من شأنها الإحتفاظ بسلامة المجتمع وحمايته من « التفكك » .

ولا يخلو أى مجتمع من بعض حالات التفكك ، خاصة فى مراحل الإنتقال والتحول من نظام سياسى إلى آخر أو من نمط رئيسى للإنتاج إلى نمط آخر .. كالتحول من مجتمع زراعى إلى مجتمع صناعى أو من اقتصاد حرب إلى اقتصاد سلم ، أو من سياسة دكتاتورية إلى سياسة ديموقراطية لابد من ظهور «بعض حالات» التفكك فى مثل هذه الإنتقالات أو التحولات . أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية حدث فيها ذلك وانعكس فى فلسفات وآداب وفنون كالوجودية واللامعقول أو العبث . والعالم كله حدث له ذلك ـ شرقاً وغرباً شمالاً وجنوباً ـ وهو يقفز إلى آفاق الثورة التكنولوجية الجديدة وانتصارات عصر الفضاء ، بدءاً من حركات الطلاب قرب نهاية الستينات إلى البيتلز ، هذا هو التفكك الذى يصيب التماسك الاجتماعى بهزات عنيفة أو خفيفة ، ولكنها خصبة فى جميع الأحوال ، تغيرايقاعات الرقص وخطوات السلم الموسيقى ، تغير فى الألوان والأشكال واللغة والإحساس . ومن ناحية أخرى قد تكون هناك المخدرات وتمزق بعض الروابط «المقدسة» وظهور أنواع شاذة من الجرائم ، ويتلازم الوجهان ، تغيير الذوق السائد والنظرة السائدة والقيم السائدة ، بالخلق والإبداع والجنون والجريمة . ثم تستقر الأمور تدريجياً ، بكثير من الأرباح وقليل من الخسائر . أرباح التقدم نحو المستقبل والتكيف مع الجديد وخسائر التضحية ببعض العادات أو العلاقات المستقرة ويكتشف الناس بعد وقت أن «الطليعة» التى أحدثت الخلل قد باتت جزءا من تلاشيات المجتمع الجديد ، فليس من تفكك دائم ولا من تماسك أبدى ثابت مطلق .

ونحن فى مصر عرفنا عدة حروب وانقلابات اجتماعية واقتصادية وسياسية فى فترة قصيرة من الزمن . وقد تعرض القوام الاجتماعى بسبب ذلك للشد والجذب والانكماش والتمدد والتناثر والكبت والصهر والاندفاع والانطواء والقمع . ولم يكن القوام الاجتماعى لبلادنا بمعزل عما يحيط بنا من متغيرات باتساع العالم ، ولا بمعزل عما يجرى على حدودنا الإقليمية . لذلك وقع التفكك فى أوصال المجتمع وشرايينه ولم تكن «الجماعات» المسماة «متطرفة» إلا دائرة واحدة بين عدة دوائر أفرزها التفكك الاجتماعى ، كانت هناك إلى جانبها أو بالترابط معها دائرة «الإدمان» وما تزال بينهما ، وفى إتصال بهما دائرة الجريمة الشاذة ، أى هذا النوع من الجرائم الذى يقع

حوالينا للمرة الأولى ، بهذا الحجم على الأقل ولا تنفصل عن الدوائر الثلاث السابقة ، بطبيعة الحال ، دائرة الفساد : بناء الثروات فى أقصر وقت بكافة الوسائل غير المشروعة ، هذه الدوائر تجسد التفكك الاجتماعى فى إطار الحالة العامة للمجتمع ، وهى اللامبالاة ، والبعد عن الارتباط بأى عمل عام. هناك نقط «العمل السرى» للدائرة الضيقة سواء كانت جماعة سياسية ـ دينية ، أو عصابة من اللصوص أو مافيا لتهريب المخدرات وتجارة العملة. وقد تتحد هذه الدوائر فى واجهة علنية كأن تكون «شركة توظيف» مثلا . ويبلغ هذا النوع من «العمل السرى» مداه فى الوقاية العنيفة من المجتمع العلنى أو اللجوء إلى الهجوم الإرهابى كإحدى وسائل الدفاع . خط الدفاع الأول هو اللامبالاة الجماعية المحيطة بالعمل السرى ، وخيط الدفاع الثانى هو الإرهاب المسلح لا فرق فى المقدمات والنتائج بين مجموعة سياسية تتستر بالدين أو عصابة مسلحة لتهريب المخدرات أو مافيا من المختلسين والمرتشين أو قتلة الآباء والأزواج والأبناء والزوجات وأقرب المقربين . هذه كلها تجليات التفكك الاجتماعى .

وفى جميع أنحاء العالم هناك بالطبع ظواهر متعددة للفساد والإرهاب الدينى والجرائم الشاذة . ولكن نسبة هذه الظواهر وآلياتها ووتائر سرعتها هى التى تحدد ما إذا كانت فساداً طبيعياً» أم فساداً يلازم التفكك الاجتماعى .

وما كتبه نجيب محفوظ فى «وجهة نظر» سبق أن كتبه عشرات المرات فى رواياته وسبق ليوسف إدريس أن كتبه فى مئات المقالات والقصص ، وما زال يكتبه الروائيون وكتاب القصة القصيرة فى بلادنا . ليس جديداً إذن أن التماسك الاجتماعى فى خطر . وهو خطر يتشكل ويتلون حسب الظروف . إن ترابط الدوائر الأربع لا يعنى إنها تتجلى مرة واحدة فى وقت واحد ، فهى تتبادل المواقع والاختناقات فى الزمان والمكان . نفاجأ حينا بنشاط «المخدرات» ثم تهدأ أحوال المهربين لتنشط فجأة ، فضائح إحدى شركات التوظيف ، ثم تهدأ أحوال تجارة العملة لتنشط فجأة . الجرائم الشاذة التى تهدأ بدورها لتنشط عمليات الإرهاب الدينى . وهذا لا ينفى أن الدوائر الأربع قائمة وتعمل طول الوقت . ولكن قصدت النشاط الملفت الذى يزيد عن الحد ويوجه ضربات موجعة للتماسك الاجتماعى .

هذا التماسك الذى يبلور الحد الأقصى (أو السطح) للوحدة الوطنية . مهما كانت القاعدة التاريخية صلبة ، فإن التفكك الاجتماعى يهددها ، لأن عمليات اختراق الذاكرة تواكب عمليات القتل والإرهاب والتهريب ، فتنمحى تدريجيا قواعد التاريخ من المخيلة وتزول ضرورات الجغرافيا السياسية من الوعى واللاوعى .

لقد تسبب «الانفتاح» فى صورته الفجة وخلال أقل من عشرين عاما ، فى نوع من «السيولة الطبقية» إن جاز التعبير عن التشوه الذى لحق بالبناء الاجتماعى .. فلم يكن نمو طبقة وضعف أخرى نتيجة ظروف طبيعية خاصة بعمليات الإنتاج والتسويق وغير ذلك من آليات . وإنما تبادلت بعض الطبقات المواقع ومُسِخَتْ بعض الطبقات الأخرى ، وكان الإستهلاك سيد الموقف وليس الإنتاج .

ومن الخارج كانت «اسرائيل» والبترول وحرب لبنان وإيران من أدوات اختراق الذاكرة . كانت «اسرائيل» وما تزال بالتوسع الجغرافى تخترق التاريخ ، وكانت إيران بحرب الخليج تحاول بالإختراق الجغرافى تزوير التاريخ أيضا . وكانت حرب لبنان وما تزال مجموعة من الاختراقات المتبادلة بين الجغرافيا والتاريخ ، وكان البترول الأداة الأولى لهذا الإختراق الكبير للذاكرة .

وقد ساهمت هذه الأحداث ـ الأفكار الكبرى ـ فى صنع أسلوب ونهج «الإنفتاح» فى بلادنا . كانت الهجرة إلى مواطن النفط فى مقدمة الوسائل ، وكان تهريب العملة والمخدرات وشركات التوظيف فى مقدمة الوسائل .ولم يكن «الإدمان» أو «الجرائم الشاذة» أو الإرهاب السياسى باسم الدين إلا نتائج الإنقلاب الاجتماعى الشامل إلى السيولة الطبقية والإستهلاك المجنون

وكان هناك عنصر كامن مشترك بين الدور الإسرائيلى والبترول وحرب لبنان وإيران ، هذا العنصر هو تغيير معنى «الهوية» من مكوناتها التاريخية ـ الجغرافية ـ الثقافية ، واختزالها فى عنصر واحد هو الدين أو العرق أو المذهب أو الطائفة . وقد تعددت الأهداف ، ولكن النتيجة ـ علينا ـ كانت واحدة . كان الهدف الإسرائيلى واضحاً وثابتاً ، وهو قيام حزام أمنى من دويلات طائفية تبدأ من التقسيم اللبنانى وكان الهدف الإيرانى واضحاً

أيضاً، وهو امتداد الهيمنة الفارسية إلى الخليج تحت غطاء دويلات مذهبية تبدأ من جنوب العراق . وكثيراً ما إلتقت الخطوط وتقاطعت بين إسرائيل ولبنان وإيران . وكان البترول هو المحرك وهو الطاقة ، لإشعال الحروب الدينية والأهلية ، عبر تجارة السلاح وصنع الثروات .

ولم تكن أبوابنا مغلقة أمام هذه الرياح الأربع وهى الرياح التى ساهمت بنصيب موفور فى الخلل الاجتماعى . شاركت فى نشر«اللامبالاة العامة» المناخ المعتاد للتماسك الاجتماعى ، وفى انتشار الدوائر الأربع ، الإدمان والفساد والجرائم الشاذة والإرهاب السياسى باسم الدين . وبالتالى ، فقد هزت «سقف» الوحدة الوطنية ، أو ما أسميه بالحد الأقصى ، وأثرت على الحد الأدنى باختراق الذاكرة ، ولكن الوحدة الوطنية التى أعنيها هى نقطة الإلتقاء بين الوطن والمواطنة ، وليست الوحدة بين أصحاب الأديان المختلفة .

(٣)

إذا كانت القاعدة الصلبة للوحدة الوطنية من التاريخ والجغرافيا السياسية هى «روح» الوطن والأمة ، فإن سطح الوحدة الوطنية من التماسك الاجتماعى هو «الجسد» .

وليس هناك إنقسام رأسى بين الجسد والروح ، وإنما هناك انقسام أفقى لبعض مغانم الجسد على حساب الروح . ليس هناك انشقاق بين أهل مصر بسبب الإختلاف فى الدين . ولكن هناك تشققات فى الجسد الاجتماعى المصرى تصل أحيانا إلى درجة التقيح الذى يهدد الروح . فبالرغم من أن القاعدة الوطنية الصلبة تتميز بدرجة عالية من الثبات ، إلا أن هذه القاعدة الراسخة ليست بمعزل عن الجسد الاجتماعى ، فهى تتأثر بمختلف المتغيرات التى تطرأ عليه ، تزداد ثباتا وقوة كلما أحرز درجة من التماسك ، وتتعرض للهزات الأرضية كلما تعرض التماسك الاجتماعى للبراكين والزلازل .

وبالطبع فإن هذه البراكين لا تمحو تاريخ مصر ، كما أن تلك الزلازل لا تلغى جغرافيتها السياسية ، أى أن الحد الأدنى من الوحدة الوطنية ، وهو القاعدة المادية ، لا يتأثر بالمعنى الخارجى المباشر فى أعقاب التفكك الاجتماعى . ولكنه يتأثر فى الخيال الاجتماعى والعقل الجمعى للمواطنين . إن بناء التاريخ فى الخيال الوطنى يحتاج إلى زمن طويل من التواصل بين الأجيال وتطورات المعرفة وأدوات الذاكرة كالتعليم والإعلام . كذلك الأمر فى الجغرافيا السياسية التى يرتبط بناؤها فى العقل الجمعى بتدريب الحواس الخمس على تخزين الصور الرئيسية والفرعية التى يتكون منها موقع الأرض ونشاطاتها الحيوية ، ويثمر التزاوج بين التاريخ والجغرافيا السياسية هذا الحد الأدنى من الوحدة الوطنية ، أى نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، أو ما ندعوه بالهوية .

والمصريون من بين الشعوب التى لا يجوز لها الشكوى من أية أوجاع أو تصدعات فى الهوية ، لأنهم يملكون الخيال التاريخى والعقل الجمعى الذى يعكس وحدتهم الوطنية وقاعدتها الصلبة وحدها الأدنى الذى تلتقى عنده حدود الوطن بمضمون المواطنة ، أو ما نسميه بالهوية .

ولا شك أن الغزوات الاستعمارية قد اعتدت مراراً وتكراراً على الأرض باحتلالها ، كما أن أنظمة الاستبداد والطغيان والنهب والإستغلال قد اعتدت كثيراً على الإنسان فوق هذه الأرض بإختراق ذاكرته واستنزاف خياله وتفكيك أجهزة عقله الجمعى ، ولكن هوية الشعب المصرى ظلت دائما أو غالباً بمنأى عن التمزق . أى أنهم كانوا يسرقون سيناء من الجغرافيا أو أحمد عرابى وسعد زغلول من التاريخ ، ولكن الهوية الوطنية للمصريين تعى وتدرك أن هناك سرقة وأن هناك نقصاً على الأرض . هذا الوعى بالنقص هو الذى يدفع أصحاب الهوية لإسترداد المسروقات الجغرافية أو المحذوفات التاريخية أى استرداد ما يحاول الأجنبى أو بعض أبناء البلد أن يزيلوه من قاعدة الوحدة الوطنية أو يلغوه من عناصر الهوية .

فى وقتنا الراهن هناك ـ ومنذ فترة ـ بركان كان خامداً لأمد طويل ، وزلزال لم تكن بعض مناطقه قد اكتشفت بعد .

أما البركان الذى خمد طويلاً ثم تفجر فهو ما أسميته من قبل بحالة اللامبالاة . هذا المناخ الذى يشبه الغيبوبة ، وهو نوع من الإنطواء الجماعى

على النفس . وكان الفرد لا يرى لا يسمع لا يتكلم ، وإنما « يغيب » .. سواء كان هذا الغياب اختياراً أو اضطراراً ، محسوسا ومباشراً أو غير محسوس أى سواء كانت المخدرات التى تشيع الغيبوبة هى أقراص الهلوسة وأشقائها من الدخان والحقن ، أو كانت هذه المخدرات آلاف الأشرطة وربما ملايين الأشرطة الغنائية والتليفزيونية والسينمائية ، وآلاف الأطنان ، وربما ملايين من أصناف الورق . ويستغل البعض من بناة الثروات السريعة غير المشروعة ، حاجة الناس إلى الشبع الحقيقى أو الخيالى فيشيعون الأحلام المحرمة والخرافات التى لا علاقة لها بالأديان والقيم الأخلاقية من قريب أو بعيد ، لا فرق فى ذلك بين كتاب عن شريهان أو أحمد عدوية وكتاب عن السحر والشعوذة . وكتاب عن صلاح نصر وجمال عبد الناصر ، كلها تستهدف أن يتحول الجهاز العصبى عن التفكير إلى الهذيان بإشاعة جو من «الدردشة» التى تجمع فى وقت واحد بين أحاسيس القوة البدنية الخارقة وتجليات الإيمان المطلق بالصدفة والمعجزة ، هكذا يصبح العنف والجنس والإنقطاع عن التواصل مع «الواقع» فى هذا العالم ، طبقاً واحداً من الأغذية التى تستكمل أركان الغيبوبة وهو البركان الصامت حقا ، ولكنه المتفجر دوماً . إنه الحصن الحصين للإرهاب ، لأنه يسدل ستاراً كثيفاً من الدخان على ما يجرى فى الخفاء من إدمان وجرائم شاذة وفساد وتسييس الدين . أى أنه الجدار الذى يحول دون رؤية وتلمس أبعاد التفكك الاجتماعى .

هذا التفكك الذى يصل إلى الزلزال الذى لم نكن قد اكتشفنا بعض مناطقه المجهولة وهو زلزال الهوية .

لأول مرة يشكك ويتشكك بعض المصريين فى هويتهم .

فى الماضى كان مصطفى كامل الذى يومىء فكره السياسى وسلوكه أنه «عثمانى» الهوى ، يقول : « لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا » وكان أحمد لطفى السيد نقيضه فى الفكر والسلوك يقول « مصر للمصريين » . وكان حزب الوفد الوطنية المصرية بقيادة سعد زغلول ثم مصطفى النحاس هو الحزب الذى وضع حجر الأساس فى الجامعة العربية،

وكان سكرتيره العام مكرم عبيد . هو الذى قال فى القدس « نحن عرب . نحن عرب . نحن عرب . » وهو ما ردده على نحو آخر ، بعد عشرين عاماً ، جمال عبد الناصر

ليس من تناقض إذن بين الوطنية المصرية والقومية العربية والانتماء العضوى إلى الحضارة العربية الإسلامية .

ولكن « الزلزال » جاء بالتناقضات ، افتعلها افتعالاً واختلقها اختلاقا ، فى السبعينات كانت الدولة ذاتها تختزل التاريخ فى مصر الفرعونية وراحت تروج لمقولة غريبة على القلم فى شعار « حضارة السبعة آلاف سنة » وهو زمن يدخل بنا فى رحاب التاريخ غير المكتوب . والمقصود هو إننا ننتمى إلى «جذور» منفصلة عن التاريخ العربى ، لأنها أبعد وأعمق .

وفى السبعينات أيضا بدأت بعض التيارات فى حماية الدولة ذاتها تختزل القومية فى الدين والوطنية فى المذهب ، والمقصود هو أننا ننتمى إلى « جذر » دينى واحد منفصل عن تاريخ مصر والمنطقة .

ولم تكن إسرائيل ولا البترول ولا حرب لبنان ولا الحكم الجديد فى إيران بعيدين عن إشاعة هذه المفاهيم ، حتى أصبحنا نسمع عن حضارة العشرة آلاف سنة فى أحد أقطار الخليج ، ورحنا نقرأ عن «الكشوف» التى تبارت فيها الأقطار العربية ، تحاول كل منها ـ مهما كان حجمها وأيا كانت صحة الكشوف أو أنها من الخدع والسلع الأجنبية ـ أن تثبت «هويتها» ، وهى لا تزيد عن قبيلة أو قبيلتين . وفى الوقت نفسه تتكلم غيرها عن «الأمة الإسلامية» أو أن الإسلام هو « الوطن » .

ووقعت أكبر بلبلة فى تاريخنا الحديث ، حول «هويتنا» ، بدأت الشكوك تزحف على الوطنية المصرية والقومية العربية ، وكان الإنتماء الدينى إلى الإسلام يحتم إلغاء الإنتماء الوطنى أو الإنتماء القومى . أقاموا التعارض المزيف بين مصر و العروبة والحضارة الإسلامية .

وكانت الغيبوبة فرصة لا تعوض لمحاولة هدم الذاكرة وليس اختراقها فحسب ، وليست الأحداث التى تسمى خطأً طائفية إلا من آثار هذا الهدم .

(٤)

ليست «الغيبوبة الشاملة» أكثر من ليل دائم يحمى الخارجين على القانون ، حاجز ضخم من الظلمة الطاغية يحرض على كافة أشكال الانحراف : نحو الإدمان تجارة وتهريبا وانتشاراً وتعاطياً ، ونحو الجرائم الشاذة بدءاً من الإغتصاب الجماعى وانتهاء بقتل الأزواج والزوجات والآباء والأمهات والأبناء والإخوة ، ونحو الفساد الذى استشرى فى ابتكار أساليب بناء الثروات الكبيرة فى أقصر وقت عبر مافيات الإختلاس والرشوة والتزوير وحماية الجريمة ، ونحو التستر فى عباءة الدين لممارسة الإرهاب السياسى وحماية أنواع الجرائم المشار إليها منفردة أو مجتمعة .. فهذه الدوائر الأربع متصلة ببعضها البعض ، ولكنها قادرة على تبادل المواقع حسب ظروف « الليل الدائم » صاحب العيون الميتة .

إنها العيون التى يتحرك بها الناس فى الشوارع والمكاتب والمحاكم والأسواق والمتاجر والمنتديات والمقاهى كالسائرين نياماً . يتحركون يمنةً ويسرةً كالدمى المعلقة بحبال لا تُرى ، وكأن قوى مجهولة تطاردهم تلهب ظهورهم بالسياط تستحثهم على السير فى طرق تبدو بلا نهاية . أى إنعدام الهدف ، واختفاء الغاية .

هذا الليل الدائم الذى يتكون من ظلمة العيون الميتة هو إنطفاء لمبات المخ التى كانت تبصر الغايات وتكتشف الوسائل المؤدية إليها . إنطفأت اللمبات الداخلية واحدة بعد الأخرى فكانت الغيبوبة الشاملة . والغائبون فى المخدرات أو فى الجرائم الشاذة أو فى الإرهاب الدينى أو فى الفساد إلا أكثر الناس « يقظة » لأنهم يستظلون بغيبوبة الجميع ، وبالتالى فهم يشركون الجميع فى ارتكاب «الجريمة» . هذا الليل الدائم أو اللامبالاة أو الإنطواء الجماعى على النفس ـ سميه كما تشاء ـ هو فعل فاعل وليس من الجرائم التى تقيد ضد مجهول . إنه الوباء النفسى الذى يثمر ويحمى أنواعا من الجنون لا تعفى أصحابها من المسئولية .

هذا الوباء هو الإحتجاب التدريجى لمستويات الوعى بدءاً من المستوى الظاهرى ، أى مجرد الإفاقة و معدلات الإنتاج فى مصر تبرهن بلا هوادة

على أن مجرد الإفاقة ـ أى النشاط والحيوية والقدرة والرغبة فى العمل ـ تتناقص يوما بعد يوم . هذا الوعى الحسى المباشر فوق السطح ، بدأ رحلة الفقدان «الغلاء المجنون والشرف الملعون» هو الشعار السرى للغلابة الذين يقاومون ، ثم هذا الوعى الزائف الذى تولده ماكينات الإعلام الكبرى من الخارج والداخل . من لا يحب الضحك والمتعة والفرفشة ؟ ومن لا يحب الحظ الحسن والصدفة الجميلة ؟ ومن لا يحب المفاجآت التى ترطب القلب وتنعش الروح ؟ ولكننا تفرغنا لاستيراد الضحك المجفف والصدفة المعلبة والمعجزة المخزونة حتى مات عمرها الإفتراضى ، وتخصصنا محليا فى إنتاج الضحك على الذقون والسخرية المرة من كافة الفضائل والقيم ، كأنها انتيكات فى متحف مهجور . ورحنا نقيم الأفراح والليالى الملاح لأحفاد زورو وأبناء جيمس بوند وإخوة رامبو تعويضا لنقص يدعو إلى الرثاء . وبسبب تدفق الوعى الزائف من الصحيفة والمجلة والراديو والتليفزيون والمدرسة والجامعة والأحزاب ، فقد احتجب الوعى الجزئى ، طبقيا كان أو نقابيا ، وتزايد الوعى الباطن المكبوت، احتجب الوعى الشامل ، كالوعى الوطنى والعقل الجمعى ورؤية العالم .

وفى ظل احتجاب الوعى السطحى والوعى الجزئى والوعى الشامل احتجبت الأهداف والغايات . وجد الشباب أنفسهم فى عصر بلا أهداف وفى زمن بلا إرادة ، وجدوا كاتباً كبيراً كتوفيق الحكيم يسمى كتابه « عودة الوعى » ولا بد أنهم تساءلوا : كيف يمكن لأحد صناع الوعى أن يغيب وعيه عشرين عاماً ؟ وجدوا أيضاً بقية المفكرين والسياسيين يكذبون بعضهم بعضا فى أحداث وقعت بالأمس القريب ، إنهم لا يتكلمون عن «التاريخ» بل عن الحاضر الذى لا يزيد عمره عن ثلاثين أو أربعين سنة . هذا «حاضر» وليس ماضياً . ومع ذلك فكل منهم يكتب بصفته قاضياً والآخرون جميعاً من المتهمين ، هكذا غابت « الحقيقة » . أكوام من الكتب والمذكرات لم يسبق لها مثيل فى انتاج ظلمة الليل الدائم . كلما تحامل الشاب على نفسه وقرأ يزداد جهلا بحاضره فضلا عن ماضيه ، كلما اقتطع من رزقه وقوت أولاده ليعرف ويستيقظ و يتنبه ازداد عتابا واغتياباً .

فنحن لا نكتفى بتكذيب بعضنا بعضاً وتكذيب التاريخ ، وإنما نحن لا نعرف مطلقاً معنى « النقد الذاتى » هذا المصطلح اللامع البريق . إننا نحاكى

بعض الفنانين والفنانات حين « يعترفون » بأن عيبهم الوحيد هو طيبة القلب . ومعنى ذلك أننا كنا على صواب طول الوقت ، جميعاً كنا على صواب ، كيف وقعت الكوارث وما زالت تقع إذا كنا ملائكة ؟ لابد أن شياطين مستوردة هى التى ضربت وهدمت وقتلت واحتالت وكذبت وسرقت ونهبت حتى وصلنا إلى هذه الحالة التى يصفها نجيب محفوظ ويوسف إدريس وفتحى غانم ومحمود السعدنى وسليمان فياض وجمال الغيطانى وخيرى شلبى وصفاً مأسوياً : بكارثة التفكك الاجتماعى .

وطالما غاب النقد الذاتى وأصبحنا شهوداً طيبين فمعنى ذلك ، أننا لم نكن فى أى يوم أطرافاً فاعلين ، كنا فقط من المتفرجين . ولا بد أننا لا نزال كذلك ، فالشباب يعرضون عن أية كلمة جادة أو تصطنع الحدية . ويبتلون بنهم على المفرقعات فى النشر والسينما والمسرح والتليفزيون والصحافة ، كافة المفرقعات الملونة بالسياسة والدين والفن والجنس والجريمة . المهم أن تكون مفرقعات كأقراص الهلوسة والحبوب المخدرة تنسجم أنغام هذه المفرقعات وايقاعات الغيبوبة أو الليل الدائم أو خطوات السائرين نياماً وانطفاء لمبات المخ .

وحين يغيب النقد الذاتى ، فإن «النقد» ذاته هو الذى يغيب . تصبح عيوننا الميتة أو الناعسة مطواعة ترى كل شىء كما نهوى لا كما هو عليه . وتتلبس المرئيات هالة من القداسة . إننا نرى ما نحب ، وما نحب هو «المقدس» لا يمسه تغيير الزمان والمكان . هذه نهاية الرحلة فى الليل الدائم من الغيبوبة إلى المطلق مروراً بالماضى ، فليس من حاضر ولا مستقبل . والماضى نفسه ليس خارجنا ، وإنما هو «النموذج» الذى يستهوينا فى غيبة العين المفتوحة : النقد . وفى غيبة الوعى بكافة أنواعه : الإرادة . وحين نصل إلى هذه النهاية ، لا يعود إلى كلمة «الهدف» أى معنى .

وليس من معنى لزلزال الهوية ، سوى فقدان الإرادة والوعى الوطنى. هذا النوع من الإستلاب هو المناخ الذى تولد فيه ثقافة الفتنة الطائفية بديلا لثقافة الوحدة الوطنية .

و ليس من مصلحة أى نظام سياسى و أى حزب فى الحكم أو خارجه أن يستمر هذا الوضع الذى ينتج العشوائية و المفاجآت غير

المحسوبة ، و« الوضع » الذى أشير إليه هو التفكك الاجتماعى ، لأن ما يسمى خطأ بالفتنة الطائفية ليس أكثر من تقيحٍ بين تقيحات أخرى . ولأنه ليس أكثر خطورة من بقية المخاطر التى تهدد الوحدة الوطنية ، نقطة اللقاء بين المواطن والمواطنة وليس اللقاء بين أصحاب الأديان المختلفة .. فالإرهاب السياسى باسم الدين ليس ظاهرة طائفية ، بل هو أحد ظواهر التفكك الاجتماعى ، وهى ظاهرة تواجه الدولة والمجتمع ككل وتتناوب الإحتقان فى الزمان والمكان مع غيرهما من الظواهر .

خاتمة

ليست " الثورة الثقافية الشاملة " على الأبواب .

وخلال شهر واحد بين نوفمبر وديسمبر ١٩٨٩ وقعت الأحداث التالية في مصر :

١ ـ محاكمة الموسيقار محمد عبد الوهاب على أدائة لأغنية " من غير ليه ". وكان أحد المواطنين قد تقدم ببلاغ إلى النائب العام يتهم فيه الفنان المصرى بترويج الإلحاد ، لأن كلمات الأغنية تصرح بما يعد فى الدين من الكفر . وقال المواطن فى بلاغه أنه قد سأل أحد رجال الدين بشأن هذه الكلمات ، وقد أفتاه بأنه من حقه أن ينهى عن المنكر ، وأن أضعف الإيمان هو اللجوء إلى المحكمة . نسبت الصحف هذه الفتوى إلى الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الإفتاء بالأزهر . وقالت عريضة الدعوى " إن بعض كلمات الأغنية تمثل مخالفة صريحة للشرع الإسلامى ، وتضمنت عبارات تدخل كاتبها ومرددها دائرة الشك وتحمل معنى الإستهانة بالقدر " وبناء عليه أقام محامى الإدعاء «دعوى حسبة» أمام محكمة الأمور المستعجلة ضد محمد عبد الوهاب وآخرين بمقولة أن " واجبه كمسلم دفعه لرفع هذه الدعوى ضد كل من يعتدى على الإسلام وطالب بمصادرة الأغنية " .

ولكن الشيخ عبد الله المشد فاجأ المحكمة بمذكرة ينفى فيها أنه أصدر أية فتوى بهذا الشأن ، وتحدى فى الصحف أن يثبت المدعى هذا الزعم من توقيع للشيخ على فتوى مكتوبة أو من صوت مسجل له . وأضاف أن الحديث الشريف يقول " روحوا القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كلّتْ عميت وإذا عميت لم تفقه شيئا " . ومن ثم فإن الأغانى مباحة ما لم تحرض على

فعل محرم " ولا يجوز أن يحكم أحد بكفر مسلم إلا إذا ثبت كفره بدليل قطعي الثبوت أو إجماع وليس بما يفيد الظن والاحتمال » . وقال الشيخ المشد (في الأهرام ١٤ ـ ١٢ ـ ١٩٨٩) : " ومن هنا نستطيع أن نقرر أن مؤلف أغنية من غير ليه أو مغنيها أو مرددها لا ينطبق عليه الحرمة أو الكفر لأن خلط المديح بالغزل لا حرمة فيه " . ثم يتساءل رئيس لجنة الفتوى " ماذا فى كلام الأغنية التى تقول : جايين الدنيا ما نعرف ليه ولا رايحين فين ولا عاوزين إيه . إن استعمال الشك للوصول إلى الحقيقة هو مذهب يراه الإمام الغزالى . إننا لم نجد من العلماء أحدا قد حكم بكفر من قال بمثل هذه الأغنية ، ولكننا للأسف وجدنا ذلك من قوم قلَّ علمهم بالإسلام إدعوا غرورا أنهم العلماء ، وأنهم المدافعون عن الإسلام والعارفون بأدلته وأحكامه وقواعده وأصوله " .

وبعد جلسة استغرقت أربع ساعات فى محكمة القاهرة للأمور المستعجلة حكمت المحكمة برفض الدعوى . وكان محامى الإدعاء قد طلب حضور عبد الوهاب" ليعلن أمام المحكمة توبته عما إقترف بحق الإسلام فى أداء هذه الأغنية " . وقالت المحكمة في حيثيات الرفض إن كلمات الأغنية لا تعنى سخرية الإنسان من سر وجوده في الحياة أو إعتراضه على ذلك ، بل إنها تعنى سخرية الإنسان من نفسه وضعفه وقلة حيلته فهو حقاً لا يعرف سر وجوده ولا إلى أين المصير .. كما لا تري المحكمة تعارضاً بين كلمات الأغنية وبين قوله تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . وأن معنى الأغنية بوجه عام بعيد عن المساس بالناحية الدينية ، وإنما هي أغنية عاطفية عبارة عن رسالة موجهة من حبيب إلى ما يحب ، وأن عبد الوهاب ونشأته الدينية وحفظه للقرآن الكريم ينأى به عن التردي فى دائرة الشك أو السخرية من القدر . ولكل ما تقدم فإن الدعوى تبدو وقد فقدت أى سند لها من الواقع والشريعة ويتعين رفضها" .

من هذه الواقعة يتضح ما يلى :

* إن هناك من يرى ضرورة فرض الوصاية على الفن من حيث المبدأ ، وأيا كانت الكلمات والألحان والغناء ، فالفن متهم حتى تثبت براء ته .

* وهذا الفريق من الناس يرى أن " الشك " يستوجب المساءلة ، سواء كان هذا الشك فى الشعر الجاهلى منذ أكثر من ستين عاما (معركة طه حسين) أو فى حياة الإنسان ومصيره كما هو الحال فى أغنية محمد عبدالوهاب .

* اعتمدت براءة الأغنية والمغنى على أن الكلمات ليست مما يدخل فى باب التحريم أو الكفر ، وأن تديّن عبد الوهاب يضعه فوق مستوى الشبهات (وليس هناك كلام عن مؤلف الأغنية نفسه ، فلم يكن عبد الوهاب إلا مؤديا وملحنا) .

* كان من الواضح أن هناك رغبة من الأزهر ورغبة من القضاء بتبرئة الأغنية والمغنى ... فبالنسبة للأزهر هناك النفى لصدور فتوى فى هذا الشأن، وقد استند القضاء على هذا النفى .

وهذا يعنى أن شخصية محمد عبد الوهاب فى المجتمع المصرى لعبت دورا حاسما فى إنهاء المشكلة عند هذا الحد ، لأن الإستشهاد بالغزالى أو بالسيرة الدينية لعبد الوهاب لا يكفى الإقرار بحرية الفكر والتعبير . وإنما تؤكد الواقعة أن المناخ السلفى يدعو للتسلط والقمع .

٢ ـ الواقعة الثانية هى أن مواطنا كان يعمل قبل إحالته إلى التقاعد فى وزارة الثقافة ، رفع دعوى أمام القضاء يطالب باسترداد جائزة الدولة التقديرية من لويس عوض ، وكان قد حصل عليها عام ١٩٨٩ . وقد رفع الدعوى بطبيعة الحال ضد وزير الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة ، لأن لويس عوض فى نظره جنّد نفسه فى حرب ضد الأديان عموما والإسلام خصوصا. وقد توفر صاحب الدعوى على مؤلفات لويس عوض الفكرية والفنية من شعر ومسرح ورواية ونقد ، واقتطع منها كلمات يتكلم فيها عن المسيح والكنيسة على نحو بعيد عن الإيمان وكأن المسيحية عند لويس عوض مجموعة من الرموز لا تختلف عن الرموز الوثنية . كذلك فإن لويس عوض كتب عن اللغة العربية كأنها لغة بشرية وليست لغة مقدسة لا يجوز عليها ما يجوز على بقية اللغات . وتكلم ـ لويس عوض نفسه ـ عن الشياطين والملائكة والإنس والجان كأنها خيالات أسطورية وخرافات شعبية . وكتب عن الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى الأوربية ما لا يليق بمؤمن مسيحيا كان أو مسلما . ويدعم

المدعى دعواه بكتاب محمود محمد شاكر " أباطيل واسمار " الذى صدر منذ عشرين عاما ، وكتاب " جمال الدين الأفغانى المفترى عليه ـ الرد على لويس عوض " لمحمد عمارة . والكتابان يوجزان مختلف الإتهامات الموجهة إلى لويس عوض خلال خمسة وثلاثين عاما . وهى اتهامات شديدة التعارض ، فهى تدين الرجل بالتعصب المسيحى والإلحاد والفرعونية والتغريب والشيوعية والليبرالية .

وما زالت القضية أمام المحكمة . والجدير بالذكر أن كتاب " مقدمة فى فقه اللغة العربية " للويس عوض قد صودر بناء علي طلب الأزهر منذ سنوات. ولكن القضية الجديدة استقطبت أعرض جبهة ديموقراطية من المثقفين وقفت بشجاعة إلى جانب لويس عوض ، وهو إلتفاف لم يعرفه الرجل فى حياته على الإطلاق ، بالرغم من قساوة وتعدد المعارك التى خاضها . ولأول مرة يكتب عميد كلية الدراسات العربية والإسلامية مقالاً يدعو فيه إلى محاورة لويس عوض لا إلى مصادرته .

٣ ـ الواقعة الثالثة هى تعرض وزير الداخلية في مصر لمحاولة إغتيال بواسطة عربة نصف نقل " مفخخة " . وتتزامن المحاولة مع محاكمة بعض أعضاد الجماعات الإسلامية . وكان الإفتراض الشائع أن هذه الجماعات قد تراجعت نسبياً عن إستخدام العنف ، وأنها تقترب خطوات من اعتدال السلوك . وكان الظن الساذج هو أن هزيمة إيران فى حرب الخليج وسقوط الريان فى كارثة " توظيف الأموال " التى أخذها من الطامحين للإستثمار السريع بإسم الإسلام ، من شأن ذلك أن يتراجع بالتيارات السلفية الراديكالية بين المد والجزر . وقد تجرأ البعض على القول بأن هذه التيارات في حالة إنحسار .

ولكن محاولة إغتيال وزير الداخلية المصرى إذا ثبتت نسبتها إلى تيارات الإرهاب باسم الدين ، فإننا نكون على أهبة مرحلة جديدة من العنف والعنف المضاد . ومعنى ذلك أن الدراما الدموية لم تكن مجرد دوامة تبدأ وتنتهى ، وإنما هى فكر وأسلوب عمل أو أنها شكل ومضمون معا. إن فكرة " السيارة المفخخة " حديثة جدا فى مصر ، فهى تستخدم للمرة الأولى ، وهذا هو سبب بدائيتها . ولكنها مجرد تجربة تبرهن على أن أصحابها

«يتـقـدمـون » فى طريق الإرهاب ولا يتـراجـعـون ، وأنهم يتـوسـعـون ولا ينحسرون.. فهذه " البروفة " ليس مقصودا بها وزير الداخلية لشخصه ، وإنما تستهدف ـ فى حال التأكد من دوافعها السياسية ـ تطوير وسائل الإرهاب وترسيخ عقيدة الإرهاب ذاتها .

* * *

وليس من شك فى أن العرب جميعا لديهم رصيد ضخم من الإرهاب سواء كانوا فى الحكم أو فى المعارضة . إن أسماء شهدى عطية الشافعى والشفيع وعبد الخالق محجوب والمهدى بن بركة وصالح بن يوسف ويوسف سليمان ليسوا أكثر من رموز لبحر الدم الذى استباحه وأهدره الحكم العربى . وإذا أضفنا حسين مروه وحسن حمدان وكمال جنبلاط وحسن خالد ورشيد كرامى وصبحى الصالح وناصر السعيد ، فإننا نكون قد ذكرنا بعضا من رموز الدم الذى سفكته المعارضة . والحقيقة أن هذه الرموز وتلك ليست أكثر من قطرة فى البحر الدموى الذى أطاح باعناق آلاف الرجال والنساء من المثقفين والعمال فى جميع أنحاء الوطن العربى . هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة الفاعلة والمفعول بها . إنه التجسيد الحى لأقنعة الإرهاب المضادة لإعمال العقل ، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية .

هذه الأقنعة هى فى واقع الأمر مجموعة مترابطة من البنى الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والبنى الذهنية ، وآليات الفكر ومعايير السلوك ، إن الدولة المستعمرة (بفتح الميم) التى استقلت شكليا ، قد حملت فى تكوينها القاعدى ، كما فى نخبتها ، كافة عناصر الإرهاب الاستعمارى . وقد اضيفت إليه تراكمات الحكم الأقوى (الزعيم ـ شيخ القبيلة ـ رئيس الطائفة) والبنية الهرمية الطاغية على أية نتوءات مؤسسية أو فردية . قيادة واحدية على صعيد الشخص وصنع القرار ، ودمج للسلطات فى السلطة الأقوى : الجيش والشرطة والمخابرات ، أى البنية العسكرية والسلطة الدينية ينتظمها المجتمع الإستهلاكى المتخلف فى علاقات الإنتاج .

لقد أتيحت فرصة تاريخية فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ لأن تكون نقطة البدء فى ثورة ثقافية شاملة ، ولكن البنية المضادة للديموقراطية فى الدولة الوطنية

سمحت للحرب بأن تفرز الثورة النفطية التى هزمت النظام الوسطى الإصلاحى . أى أن الحرب ولدت نقيضها الذى كرس الأوتوقراطية العربية ورسخ الثيوقراطية . وكانت حرب لبنان وحرب إيران فوزا مبينا ضد حرب أكتوبر ، فهاتان الحربان قد اجهضتا الروح الوطنية القومية لمصلحة الطائفية والعنصرية . ولكن الأصل الأصيل هو البنية غير العقلانية للدولة العربية «الحديثة » سواء اكانت بنية قبلية ـ عشائرية منذ البداية إلى النهاية أو بنية مدنية مختلطة . هذه البنية صاحبة الرصيد الغنى بالإرهاب هي التى تولت تصفية القوى العلمانية الديموقراطية سواء أكانت هذه القوى داخلها أو خارجها . وهذه البنية أيضا هى التى سمحت لكافة أشكال المعارضة السلفية بأن تحتوى على الأوتوقراطية والثيوقراطية دون معوقات تذكر . كانت الدولة العربية وما تزال تحمل فى بنية تكوينها تبريرا مباشرا لإرهاب المعارضة السلفية ، لأنه لم يكن بمقدورها فى أى يوم أن تتخلى عن اوتوقراطيتها المعلنة ولا عن طلب الشرعية من " السماء " . ومن هذه الثغرة الكامنة فى أساسات الدولة العربية " الحديثة " اكتسبت التيارات السلفية أقنعتها ، وأكاد أقول شرعيتها ، شرعية ملء المسافة بين الدولة والمجتمع ، وبين الدولة ونفسها ، وبين المجتمع ونفسه . الشرعية المسروقة من " الثورة الثقافية " الغائبة والمغيبة .

ومعنى ذلك أن السلفية الراديكالية باقية بقاء العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية ، ولكن قوى التغيير العقلانى العلمانى الديموقراطى باقية هى الأخرى بقاء المشروع والحلم الحضارى الذى ننتسب به إلى الإنسانية المعاصرة ونشارك فى بناء المستقبل البشرى من داخله وليس فى مواجهته .

إنه صراع وجودنا بالذات ، فالبديل الوحيد هو الإنقراض .

مؤلفات

الدكتور غالى شكرى

(١) سلامه موسى وأزمة الضمير العربى .

ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ١٩٦٢ .

ـ الطبعة الثانية ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ١٩٦٥ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ .

ـ الطبعة الرابعة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٣ .

(٢) أزمة الجنس فى القصة العربية .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٦٢ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة .١٩٦٧

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة الرابعة ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩١ .

(٣) المنتمى ـ دراسة فى أدب نجيب محفوظ .

ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة الزنارى ـ القاهرة ١٩٦٤ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة مدبولى ـ القاهرة ١٩٨٧ .

ـ الطبعة الخامسة ـ مكتبة أخبار اليوم ـ القاهرة ١٩٨٨ .

(٤) ثورة المعتزل - دراسة في أدب توفيق الحكيم .

ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٦ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٧٦ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨٢ .

(٥) ماذا أضافوا إلى ضمير العصر ؟

ـ الطبعة الأولى ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٧ .

(٦) أمريكا والحرب الفكرية .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الكاتب العربى للطباعه والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨ .

(٧) شعرنا الحديث ... إلى أين ؟

ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩١ .

(٨) أدب المقاومة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٠ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٩ .

(٩) مذكرات ثقافة تحتضر .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

(١٠) معنى المأساة فى الرواية العربية .

ـ الجزء الأول ـ الرواية العربية فى رحلة العذاب .

ـ الطبعة الأولى ـ عالم الكتب ـ القاهرة ١٩٧١ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠ .

(١١) العنقاء الجديدة صراع الأجيال فى الأدب المعاصر .

ـ الطبعة الأولى ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧١ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ .

(١٢) ذكريات الجيل الضائع .

ـ الطبعة الأولى ـ وزارة الإعلام العراقية ـ بغداد ١٩٧٢ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

(١٣) ثقافتنا بين نعم ولا .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٢ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٤ .

ـ الطبعة الثالثة ـ الثقافة الجماهيرية ـ القاهرة .

(١٤) التراث والثورة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الثقافة الجديدة " تحت الطبع " .

(١٥) عروبة مصر وإمتحان التاريخ .

ـ الطبعة الأولى ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٧٤ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١ .

(١٦) ماذا يبقى من طه حسين ؟

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٤ .

ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٥ .

(١٧) من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .

ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ .

(١٨) عرس الدم فى لبنان .

ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٦ .

(١٩) غادة السمان بلا أجنحة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثالثة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٠ .

(٢٠) يوم طويل فى حياة قصيرة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ .

ـالطبعة الثانية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الثالثة ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

ـ الطبعة الرابعة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩٢ .

(٢٢) الثورة المضادة فى مصر .

ـ الطبعة العربية الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٧ .

ـ الطبعة العربية الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٣ .

ـ الطبعة الثالثة ـ كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٨٧ .

ـ الطبعة الفرنسية الأولى ـ دار لوسيكومور ـ باريس ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الإنجليزية الأولى ـ دار زد ـ لندن ١٩٨١ .

(٢٣) الماركسية والأدب .

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

(٢٤) اعترافات الزمن الخائب .

ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩ .

ـ الطبعة الثانية ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ١٩٨٢ .

(٢٥) انهم يرقصون ليلة راس السنة .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠.

(٢٦) محاورات اليوم السابع .

دراسات عن مصر فى الأدب العربى الحديث .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٠ .

(٢٧) البجعة تودع الصياد .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨١ .

(٢٨) دفاع عن النقد ـ خلفية سوسيولوجية .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر ـ القاهرة " تحت الطبع "

(٢٩) محمد مندور ، الناقد والمنهج .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ .

(٣٠) بلاغ إلى الرأى العام

- الطبعة الأولى - دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨ .

(٣١) ديكتاتورية التخلف العربى

١ - مقدمة فى تاصيل سوسيولوجيا المعرفة

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٦ .

(٣٢) الثقافة العربية فى تونس - الفكر والمجتمع .

- الطبعة الأولى - الدار التونسية للنشر - تونس ١٩٨٦ .

(٣٣) مواويل الليلة الكبيرة - رواية.

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ .

- الطبعة الثانية - الدار التونسية - تونس ١٩٨٦ .

(٣٤) - مرآة المنفى - اسئلة فى ثقافة النفط والحرب .

- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

(٣٥) برج بابل - النقد والحداثة الشريدة .

- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

(٣٦) أقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٨٩ .

(٣٧) أقنعة الإرهاب - البحث عن علمانية جديدة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات - القاهرة ١٩٩٠ .

- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .

(٣٨) نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .

ـ الطبعة الأولى ـ الهيئة العامة للإستعلامات ـ القاهرة ١٩٨٨ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الفارابى ـ بيروت ١٩٩٠ .

(٣٩) توفيق الحكيم ـ الجيل والطبقة والرؤيا .

ـ الطبعة الأولى ـ دار الفارابى ـ بيروت " تحت الطبع " .

(٤٠) الأقباط فى وطن متغير .

ـ الطبعة الأولى ـ كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٩٠ .

ـ الطبعة الثانية ـ دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩١ .

مترجمات

أدب المقاومة فى فيتنام .

ـ وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ١٩٦٩ .

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٧٨٧٩ / ١٩٩٢

ISBN 977 - 01 - 3139 - 3




Bibliotheca Alexandrina
0273847